<36636808320013

<36636808320013

Bayer. Staatsbibliothek

Encyclopädie der Theologie

von

J. Ch. K. von Hofmann,

nach Vorlesungen und Manuscripten herausgegeben

von

H. J. Bestmann,

Licentiat und Privatdocent der Theologie in Erlangen.

Nördlingen.

Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.

1879.

W 0167/5-1

Th. u 189 e

Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei in Nördlingen

121 G

Vorrede.

Hofmann hat nach Ausweis der Vorlesungsverzeichnisse an hiesiger Universität sechs Mal über Encyclopädie, oder wie es zuweilen in den Ankündigungen heißt, über Aufgabe und Gliederung der Theologie Vorträge gehalten, nemlich im Winter $18^{48}/_{49}$ vierstündig, im Sommer 1851 dreistündig, so auch in den Sommern 1855, 1858, 1861, zum letzten Mal 1863 vierstündig. Es standen mir für die Herausgabe dieser Vorlesungen von allen außer von den im Sommer 1855 gehaltenen Nachschriften zu Gebote; außerdem die allerdings sehr verschieden gearteten Manuscripte Hofmanns. Sie konnten von vornherein schon um ihres knappen, mehr andeutenden als ausführenden Characters willen nicht als Grundlage, nur als Regulativ des Ganzen dienen. Von den Nachschriften aber erwies sich die von 1863 darum als ungeeignet, weil ungefähr in der Mitte der Vorlesungen Hofmann durch seine parlamentarischen Pflichten an der Vollendung des Ganzen verhindert worden war. Von den übrigen hatten die von $18^{48}/_{49}$ den Vorzug einer durchaus von Anfang bis zu Ende gleichmäßigen Bearbeitung vor allen anderen voraus, welche am Schluß mehr oder weniger den Druck des zu Ende sich neigenden Semesters verriethen, daher denn in ihnen das große Gebiet der Kirchengeschichte und practischen Theologie mit Siebenmeilenstiefeln durcheilt war.

Am Kürzesten war diese Partie in den Vorlesungen von 1858 gerathen, was als Kehrseite die größere Ausführlichkeit auf dem Feld der systematischen und exegetischen Theologie hatte. Dieser Umstand bewog mich, für den Anfang diese Recension der Hofmann'schen Encyclopädie zu Grunde zu legen.

Für den Schluß kam dann nur noch das Heft von $18^{48}/_{49}$, in den Anmerkungen immer als Vorlesungen von 1848 bezeichnet, in Frage oder vielmehr nicht in Frage: es war das einzigste, welches die kirchengeschichtliche und practische Theologie ausführlich behandelte. Mir stand davon die vortreffliche Nachschrift des Herrn Lic. Füller zu Gebote. Allerdings trug grade dieses die Spuren der Zeit, in welcher es entstand, an sich: der Stil ist lebhafter, energischer, drastischer, der Redende scheut nicht die Beziehung auf die Kämpfe der Gegenwart, er schrickt auch nicht zurück selbst vor einem grotesken Bild wie S. 36. Es will daher diese Zeit im Auge behalten sein bei Aeußerungen wie S. 271 und bei dem Passus über kirchliche Statistik. Aber kann man um deswillen sagen, es sei weniger abgeklärt, unreifer als die späteren Hefte? Es ist ein Unterschied, wie er etwa zwischen Weissagung und Erfüllung und dem Schriftbeweis besteht. Der Abweichungen im Einzelnen sind nicht wenige, die Grundanschauung dieselbe. Der unbefangene Sinn wird daher auch, denke ich, die um 10 Jahr der Abfassungszeit nach auseinanderliegenden Hälften des Buchs als ein Kontinuum zu lesen verstehen. Was hätte es auch geholfen, wenn man die verschiedenen Recensionen der verschiedenen Jahrgänge hätte dem Leser in einem Anhang zu gefälliger Berücksichtigung zusammenstellen wollen, wie dies die Herausgeber des Schleiermacher'schen Nachlasses so oft gethan haben. Man kann sich an den Exemplaren, wie sie in unsern Bibliotheken stehen, überzeugen, daß diese Anhänge schlechterdings nicht gelesen werden. Ich bin daher bewußter Weise den Herausgebern der Hegel'schen Vorlesungen gefolgt, welche es nicht erst dem Leser überlassen, sich ein Ganzes zu bilden, sondern selbst ein solches darreichen. Diese Rücksicht war es auch, welche mich bewog, an einigen Stellen

einzelne Partieen aus den gesammelten Aufsätzen Hofmanns (Erlangen 1878) herüberzunehmen, wozu ich um so mehr ein Recht zu haben glaubte, als die „Gedanken über die Theologie", obgleich nach 1861 geschrieben, doch nicht auf dem Manuscript von 1861, sondern auf dem von 1858 beruhen. Endlich habe ich auch kein Bedenken getragen, da wo es sich um einen so schwierigen Gegenstand handelt, wie die Wissenschaft des Kanons es ist, die unzureichenden Ausführungen des Heftes von 1858 sowohl, als die ausführlicheren von 1861 zu verlassen und an ihre Stelle den Wortlaut des Hofmann'schen Manuscripts selber hinzusetzen. Die welche ermessen, um wie viel es sich hier handelt, werden mir zugeben, daß es überaus wünschenswerth war, grade hier den authentischen Text des von Hofmann geschriebenen Wortlauts zu besitzen.

Zu diesen Nachschriften kam nun noch das Brouillon der Hofmann'schen Manuscripte selbst. Mir lagen davon 20 durchlaufend numerirte Blätter und 7 „Extravaganten" vor: die letzteren waren für die Vorlesungen von $18^{48}/_{49}$ entworfen. Aber auch die übrigen 20 bildeten nicht, wie man der Paginirung nach hätte vermuthen können, ein einheitliches Ganze. Es war vielmehr aus den Manuscripten für die Jahre 1858, 1861 und 1863 ein Ganzes zusammengestellt, aber so, daß jedesmal bei dem Hinzutreten neuer Blätter die älteren ausgeschossen waren: wo die alten blieben, waren sie reichlich am Rande und zwischen den Zeilen mit Notizen bedeckt, was das Lesen des Manuscripts oft sehr schwer machte.

Hofmann konnte sich nemlich nie genug thun, wenn es galt, seine Anschauungen präcis zu formuliren. Daher kam es denn auch, daß er, obwohl ihm, wie er öfters erklärte, die Form seiner Vorträge erst über dem Vortragen entstand, dennoch fast für jeden Jahrgang seiner Vorlesungen ein eigenes Manuscript entwarf. Davon sind nun, wie gesagt, nur jene 27 Blätter übrig. Es erklärt sich aber daraus, daß nun für das Heft von 1858 an manchen Partieen das entsprechende Manuscript fehlte. Indessen gaben die andern Theile den deutlichsten Beweis dafür, mit welcher Treue das Heft, welches ich der Güte des Herrn

Pfarrer Rupprecht verdanke, nachgeschrieben war, sodaß eine Unsicherheit nicht wohl entstehen konnte.

Allerdings war das Manuscript an manchen Stellen ein sehr angenehmer Begleiter. Oft hatte es den schärferen, prägnanteren Ausdruck, wo das Heft sich den Zuhörern accomodirt hatte: ich habe da nie Bedenken getragen, ihn zu substituiren, ohne es ausdrücklich zu notiren, wie ich denn auch wo frühere oder spätere Hefte mir eine glücklichere Fassung im Einzelnen zu haben schienen, es nicht für nöthig erachtete, dies jedesmal zu bemerken: so viel Selbstständigkeit wird der Herausgeber auf jeden Fall für sich in Anspruch nehmen dürfen; wo aber diese Verschiedenheit irgend bedeutenderer Art war, habe ich den betreffenden Passus unten in einer Anmerkung placirt.

Kam schon in diesem Abwägen des Ausdruckes die Individualität des Herausgebers ins Spiel, so muß ich auch sonst bedauern, in die Lage gekommen zu sein, meiner Selbstthätigkeit Raum lassen zu müssen. Es waren eben Vorlesungen, die zu ediren waren: und so gewiß Hofmann von der Unart so mancher Docenten frei war, denen der Faden immer abreißt, die daher in jeder Stunde ihn neu anknüpfen müssen durch Recapitulation des Vorigen: dennoch fanden sich auch bei ihm hin und wieder zwischen eingeschobene Glieder, die für den Fortgang des Ganzen störend waren. Ich habe diese Näthe entfernt.

Und noch in einem Andern bin ich über Manuscript und Hefte hinausgegangen. Hofmann hat es nie für die Aufgabe des academischen Docenten gehalten, nur den wissenschaftlichen Stoff zu überliefern; alles Unorganische der Wissenschaften, Literaturangaben und was dazu gehört, setzte er mehr voraus: nur das Nothwendige davon berührte er. Es wäre das Bequemste gewesen, würde vielleicht auch Manchem pietätsvoller erschienen sein, wenn ich es bei dem im Heft Enthaltenen hätte bewenden lassen. Allein das Unebene war nur, daß Hofmann in den Literaturangaben, um die es sich hier zunächst handelte, selbst nicht consequent verfahren war: bald fanden sich ausgeführte Angaben vor, bald nur

Andeutungen, bald auch diese nicht einmal. Ich habe auf eigene Hand die betreffenden Notizen eingefügt, resp. vervollständigt: dabei aber beschränkte ich mich auf das Allernothwendigste, führte in der Regel nur die ersten Ausgaben an, sodaß ich nicht besorge, es werde jemand wider den Willen des Verfassers die Encyclopädie für ein „literarisches Hülfsmittel“ ansehen. Daraus ergab sich dann auch die überdies aus dem engen Zusammenhang von Referat und Kritik folgende Unmöglichkeit, die Literaturangaben bis auf die neueste Zeit fortzuführen.

Das Letzte, worauf sich meine Selbstthätigkeit erstreckt hat, sind die Ueberschriften der einzelnen Seiten. Blosse Schemata halte ich für werthlos und langweilig zugleich. Das einzig Angemessene sind wirkliche Inhaltsangaben: ich habe sie zu geben versucht, ohne daß es mir in den Sinn kam, mit der beneidenswerthen Kunst Hofmanns, ganze Seiten in wenig Worten zusammenzudrängen, zu concurriren: aber aus jenem Bestreben erklärt sich die bisweilen etwas umständliche Form der Ueberschriften. Wer damit unzufrieden ist, den kann ich nur bitten, einmal selbst den Versuch zu machen, in einem Satz eine Seite „Hofmann“ auszudrücken.

Es in allen diesen Dingen Allen und Jedem recht machen habe ich weder können noch wollen. Nur darin hoffe ich mir den Dank aller, denen das Gedeihen einer wahren „theologia ex idea vitae“ am Herzen liegt, erworben zu haben, daß ich überhaupt nun diese Encyclopädie veröffentlicht habe. Gegenüber dem öfters ausgesprochenen Widerwillen Hofmanns gegen die Herausgabe von Collegienheften nicht blos von Verstorbenen, sondern auch von Lebenden könnte es scheinen, als sei diese Publication gewiß nicht in seinem Sinn. Allein ich erinnere mich bestimmt, wie er mir an einem jener Harmonieabende, die seine Alles belebende und erfrischende Gegenwart so anziehend machte, den Wunsch aussprach, es möchte einer seiner Zuhörer die Hermeneutik, die er zu lesen gedachte, veröffentlichen: er werde doch nie dazu kommen, dieselbe zu bearbeiten. Danach kann jedenfalls von einer principiellen Abneigung gegen eine Veröffentlichung seiner eigenen Vor-

leſungen nicht die Rede ſein, wie dies überdies der ſchon zu ſeinen Lebzeiten begonnene Druck ſeiner Ethik beweiſt. Das Ausſchlaggebende bei einer Veröffentlichung kann dann aber nur die Rückſicht auf die innere Beſchaffenheit der Vorleſungen ſein. Und da glaube ich, iſt vor Allem die Encyclopädie diejenige Vorleſung, welche zunächſt den Anſpruch auf Veröffentlichung erheben konnte. Und zwar in zweifacher Hinſicht. Denn einmal gibt es kein Werk, welches ſo die ganze Weite und Tiefe, die ganze innere Lebendigkeit, und den doch gehaltenen, beinahe ſtrengen Ernſt ſeiner auf die h. Schrift ſich gründenden Theologie erkennen läßt, als eben dies Buch. Allerdings es iſt ein opus posthumum, ein „Collegienheft". Aber die damit etwas Triftiges einwenden wollen, die vergeſſen, daß, wenn dies Princip giltig ſein ſoll, wir dann die ſchönſten Schriften des Ariſtoteles entbehren müßten. Und gerade Ariſtoteles — es iſt das natürlich cum grano salis zu verſtehen — bietet auch ſonſt ſo manche Parallele zu Hofmann. Hier wie dort dieſelbe Meiſterſchaft in der genetiſchen Methode, dieſelbe Weiſe, alles Ueberkommene in und an ſeinem idealen Kern zu faſſen, dieſelbe Kunſt, alle überlieferten Begriffe in dem Läuterfeuer, dort des abſtracten Gedankens, hier der heiligen Schrift einzuſchmelzen — Plutarch hat uns vom Cicero das ſchöne Bild von dem Strom flüſſigen Goldes bei Ariſtoteles aufbehalten — und ihnen ihr eigenthümliches Gepräge wieder zu geben: nirgends wird dieſe ebenſowohl erneuernde als vertiefende Weiſe wahrhaft geſunder, lutheriſcher Theologie entſchiedener zu Tage treten als eben hier.

Als ſolches Zeugniß und Denkmal des Geiſtes der Hofmann'ſchen Theologie iſt ſie uns auch darum wichtig, weil ſie uns über manche Puncte ſeiner Auffaſſung, wie z. B. über Inſpiration, Wort Gottes und Kanonizität der h. Schrift deutlichere Kunde gibt, als aus ſeinen ſonſt nur beiläufigen Bemerkungen darüber zu entnehmen war. Auch denke ich, wird der hiſtoriſche und practiſche Theolog Manches ſich aus den geiſtvollen Bemerkungen über dieſe Disziplinen entnehmen können.

Nicht minder bedeutſam macht ſich aber die Rückſicht auf

den practischen Zweck und Werth geltend. Seit Rosenkranz' Arbeit ist keine wirklich wissenschaftliche Encyclopädie der Theologie erschienen. Und nun vergleiche man einmal die innere und äußere Geschlossenheit des Hofmann'schen Baus mit der bald auf dem Kothurn des Hegel'schen Idioms bald auf dem Soccus eines saloppen Conversationsstils einherschreitenden Arbeit von Rosenkranz. Wie verschwinden da die Aehnlichkeiten vor den fundamentalen Unterschieden! Es ist freilich wahr, Hofmann verlangt von dem Studirenden mehr als z. B. Hagenbach, aber ich möchte doch wohl wissen, wer theologisch geschulter sein wird, der, welcher mit Ernst dies Werk, oder der das Hagenbach'sche durchgearbeitet hat. Die Wucht der Dialektik, die sich in ihrer ganzen Größe und Schärfe zumal auf den ersten Bogen der Encyclopädie zeigt, wird auch den angehenden Theologen mehr stählen als alle Methodologien, Hodegetiken u. s. w. und alle gutmüthigen „Winke" werden nie so orientiren als die Einführung in die Anschauung von den Dingen selbst, wie Hofmann sie hier unternimmt. Und Hofmanns Art ist eben so ganz belebend und anregend, weil ganz lebendig, die Weltanschauung steht ihm nicht paragraphenweise im Kopf, sondern sie ist wirklich lebendige Anschauung der göttlichen Dinge selbst. Darauf beruht seine tiefgehende Einwirkung auf die Theologie und die Theologen unserer Zeit, der zu Dienst seine Encyclopädie nun hinausgeht.

Aber vielleicht hielt ich den Leser schon zu lange zurück von dem Werke selbst, über das ich nichts Besseres zu sagen wüßte, alswas der Grieche von seinem Meisterwerk zu sagen sich nicht scheute: *κτῆμά τε ἐς ἀεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν ξύγκειται.* (Thukyd. 1, 22).

Erlangen im October 1879.

Bestmann.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Aufgabe und Gliederung der Theologie 1
Das Wesen des Christenthums 2
Die Wissenschaft des Christenthums 17
Die Aufgaben der Theologie 27

I. Die systematische Theologie 37
Erstes Lehrstück 58
Zweites Lehrstück 60
Drittes Lehrstück 65
Viertes Lehrstück 70
Fünftes Lehrstück 81
Sechstes Lehrstück 88
Siebentes Lehrstück 91
Achtes Lehrstück 108

II. Die historische Theologie 115
I. Die Schriftwissenschaft 115
1. Die Exegese 118
a) Geschichte des biblischen Textes 119
b) Hermeneutik 122
c) Entstehungsgeschichte der biblischen Bücher . . . 145
2. Die Wissenschaft des Schriftinhalts . . . 190
a) Biblische Geschichte 191
b) Biblische Theologie 223
3. Die Wissenschaft des Kanons 242
1) Geschichte der Sammlung und Abschließung des Kanons 242

Seite

2) Innere Kritik des Kanons 246
3) Beantwortung der Frage, was es um die heilige Schrift sei 252
4. Die Schriftbeweisführung 254
II. Die Wissenschaft der Kirche 255
I. Geschichte der Kirche 262
1) Wachsthum der Kirche nach außen 264
2) Dogmengeschichte 265
3) Erweisung des Glaubens in den Verhältnissen des natürlichen Lebens 272
4) Geschichte der Kirchenverfassung 280
5) Geschichte des christlichen Gemeindelebens . . . 290
II. Kirchliche Statistik 298
III. Kirchengeschichtliche Beweisführung 307
III. Die praktische Theologie 311
I. Theorie der außeramtlichen Bethätigung der Theologie 335
a) Apologetik und Polemik 335
b) Bulentik 346
II. Theorie der amtlichen Bethätigung theologischer Erkenntniß 349
a) Verwaltung der Gemeinde 350
α) der gewordenen Gemeinde 350
β) der werdenden Gemeinde 366
γ) des Gemeindeganzen 376
b) Theorie der Verwaltung der Kirche 382
α) nach innen 382
β) nach außen 387
c) Vorbildung des Theologen 389

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Aufgabe und Gliederung der Theologie.

Eine Wissenschaft kann die Encyclopädie der Theologie nur dann sein, wenn sie eine Wissenschaft der Theologie ist, wenn sie dieselbe als ein Ganzes lehrt. Darum ist hier nicht eine vorläufige Kenntniß des Hergebrachten zu geben, um in das Studium einzuführen (Hagenbach)[1]), sondern die Frage nach Aufgabe und Gliederung der Theologie hat einen selbstständigen Zweck: sie wird gestellt, um der theologischen Wissenschaft selbst willen. Auf eine Wissenschaftslehre ist es abgesehen, wie sie erforderlich ist für gedeihliche Pflege der theologischen Wissenschaft selbst. Da gilt es zu untersuchen, ob der dermalige Stand der Theologie dem was wissenschaftlich von ihr zu fordern ist, entspreche, eine Untersuchung, aus welcher sich erst das Wesen und die nothwendige Gliederung der Theologie ergeben soll. Die Theilnahme an solcher Untersuchung soll dazu dienen, den Theologen zu selbstständiger Pflege dieser Wissenschaft zu befähigen.

Es ist dies eine Arbeit wie sie Schleiermacher geleistet hat in seiner „kurzen Darstellung des theologischen Studiums".[2]) Uebrigens aber hat er nur die äußeren und inneren Grenzlinien der Theologie gezogen und die einzelnen Disciplinen nach ihrem

---

[1]) Encyclopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften 1833 u. sp. o.

[2]) Berlin 1811. 1830.

Verhältniß zu einander bestimmt; so auch Harleß[1]), aber mit einer Geschichte der theologischen Disciplinen. Rosenkranz[2]) dagegen hat den gegliederten Leib der Theologie vor den Augen entstehen lassen.

Wenn man thut wie Schleiermacher, so ist das blos formale Thätigkeit. Nun ist es aber doch der Gegenstand selbst, welcher den Umfang und die Eintheilung seines wissenschaftlichen Gebiets mit sich bringt: so wird er auch in solcher Untersuchung selbst zur Darstellung kommen müssen. Der „gegliederte Leib" dieser Wissenschaft selbst wird vor uns erscheinen müssen und wir dürfen uns nicht blos begnügen, die abgeschatteten Umrisse seiner Gestalt zu bezeichnen. In dieser Hinsicht wird unsre Beschäftigung der theologisch-encyclopädischen Arbeit von Rosenkranz am Aehnlichsten sein.

Da fragt es sich vor Allem, welches ist das Wesen der Theologie, damit wir daraus das Gesetz ihrer Gestaltung entnehmen. Die nächste Antwort ist leicht. Denn die Theologie ist Wissenschaft des Christenthums, also die principielle, einheitliche, allseitige, gleichmäßige Erkenntniß und Aussage des Christenthums. Hier erhebt sich aber eine neue Frage, welches ist

das Wesen des Christenthums?

Denn nicht ist es die Theologie, welche das Christenthum hervorbringt, sondern aus dem Christenthum ist die Theologie erwachsen. Da würde es uns nichts helfen, wenn wir hier nach dem Verhältniß dieser Wissenschaft zu andern fragen wollten, gleichsam nach der Stelle, welche die anderen Wissenschaften für die Theologie übrig lassen: denn nicht über dem Entstehen des Gesammtorganismus der Wissenschaft ist auch die Theologie entstanden, sondern die Theologie hat ihren eigenen Ursprung im Christenthum, wie die Rechtswissenschaft im Staat. Der historische Begriff der Theologie ist der der christlichen.

---

[1]) Theol. Encyclopädie und Methodologie 1837.
[2]) Encyclopädie der theol. Wissenschaften 1831. 1845.

Also zuerst, was ist es um das Christenthum?

Man versteht darunter vorzugsweise entweder eine Lehre oder vorzugsweise einen Thatbestand; etwa so, daß man darunter eine Lehre von Gottes Wesen und der sittlichen Natur des Menschen begreift, wie sie insonderheit durch Jesus geoffenbart oder wie sie von ihm vorgetragen wurde: oder im Gegensatz dazu ein so und so geordnetes Gemeinwesen, welchem anzugehören den Christenstand ausmacht. Das Erstere wäre Christenthum im Sinne des Rationalismus, das Andere im Sinne des Romanismus. Aber mehr oder weniger stellen sich alle verschiedenen Auffassungen des Christenthums unter diesen Gegensatz von Lehre und Thatbestand. Da fragt sich, auf welcher Seite das richtigere Verständniß des Christenthums sei. Es ist ja beides richtig: der Christ kennt Gott und des Menschen Verhältniß zu Gott und der Christ steht in einem ihm eigenthümlichen Verhältniß zu Gott. Dort stellt sich das Christenthum als Lehre dar, hier als thatsächlichen Bestand. Aber es muß doch entweder das eine sein oder das andere. Ist es zunächst Lehre, welche wirkt, daß der, welcher sie aufnimmt in sich oder sie glaubt, so und so eigenthümlich zu stehen kommt, oder ist das Christenthum zuvörderst Verhältniß der Menschheit zu Gott, welches damit daß es sich selbst aussagt zu einer Lehre wird? Wir müssen zusehen, welche Antwort auf diese Frage weder innerem Widerspruch unterliegt, noch eines Widerspruchs mit unzweifelhaften Thatsachen überführt werden kann.

Wir machen den Anfang mit der Antwort, das Christenthum sei zuvörderst Lehre. Da tritt uns sogleich entgegen, daß diese Lehre dann mannigfaltigen geschichtlichen Inhalt hat. Sie besteht nicht aus reinen Lehrsätzen, sondern immer ist das, was man reine Lehre nennen möchte, im Geschichtlichen enthalten oder hat Geschichtliches an sich und wollte man Alles übrige Geschichtliche abstreifen, so bliebe immer die Person Jesu, deren Verhältniß zu Gott dem Vater doch eine geschichtliche Thatsache ist. Wollte man sagen, das Eigenthümliche der christlichen Lehre sei, daß Gott

hier als Gott der Liebe, als Vater offenbart sei, so bleibt immer die geschichtliche Frage: Wiefern ist diese Liebe Gottes uns vermittelt in der Person Jesu, oder, ist unser Verhältniß zu Gott nur wesentlich dasselbe wie das Verhältniß Jesu zu Gott, oder anders; und was es hat auf sich mit den geschichtlichen Thatsachen der übernatürlichen Empfängniß Jesu oder seiner Auferstehung?

Ist nun das Geschichtliche des christlichen Lehrinhalts das Zufällige an ihm oder das Wesentliche? Gesetzt, wir antworten, das Geschichtliche sei das Zufällige des christlichen Lehrinhalts, so kann dies in zweierlei Weise gemeint sein: Entweder ist es dann etwas dem Wesentlichen des Lehrinhalts Ungleichartiges, das ausgeschieden sein will, oder es kann die Geschichtlichkeit eine Form sein, in der das Wesentliche zur Erscheinung kommt, so daß also der wesentliche Lehrinhalt auch aus dem Geschichtlichen entnommen sein will. Da wird dann das Historische etwa symbolisch sein, das Doktrinelle wird sich gekleidet finden in geschichtliche Thatsachen und es bedarf dann das Historische der Deutung in das doctrinelle Wesen.

Das erstere ist die Weise, wie der sog. gesunde Menschenverstand mit dem Historischen verfährt, das andere die Weise der Philosophie.

Aber in beiden Fällen bedarf es einer zu solchem Geschäft befähigten Vernunft. Denn das vermeintlich Wesentliche liegt eben nicht neben dem Geschichtlichen, sondern ist überall in geschichtlicher Gestalt uns gegeben, so daß man in dem Unwesentlichen das Wesentliche zu erkennen befähigt sein muß. Woher kommt uns denn diese Fähigkeit? Sie ist abgesehen vom Christenthum vorhanden; denn wir bringen sie schon mit. Der Mensch wie er von Natur ist oder wie er wenigstens durch Entwicklung dessen, was er von Natur ist, geworden, findet sich befähigt aus dem Zufälligen weil blos historischen das Wesentliche doctrinelle herauszufinden. So muß er das Wesentliche selbst schon besitzen. Das Christenthum bietet ihm nur, was er schon hat. Dies steht aber im Widerspruch mit einer Thatsache, über welche sich

nicht streiten läßt, weil sie Sache der Erfahrung ist: daß sich der Christ als solcher einer Neuheit seines gesammten Verhältnisses zu Gott bewußt ist, die auch Neuheit seines gesammten Erkennens ist. Es ist das eine Thatsache, die sich freilich nicht andemonstriren läßt: aber die ganze Selbstgewißheit des Christenthums beruht darauf.

Nun wäre freilich noch ein anderes möglich. Es könnte ja sein, daß das Christenthum im Ganzen eine umgebärende Wirkung ausübte, vermöge welcher er zu der Sichtung oder Deutung des christlichen Lehrinhalts befähigt würde, die wir dem Menschen, wie er von Natur ist, absprechen mußten. So meint es die Mystik, welche vermöge des s. g. innern Lichts das Wesen des Christenthums aus der Aeußerlichkeit, in welcher es an uns kommt, herauszuerkennen meint. Der Weg der Theosophie ist dies, welche der natürlichen Vernunft die Fähigkeit abspricht, das Wesen christlicher Lehre zu erkennen, sich selbst aber diese Fähigkeit zuerkennt, weil sie sich einer Umschaffung ihres Erkenntnißvermögens rühmt, die durch eine allgemeine Wirkung des Christenthums geschehen sei. [1])

Allein dann müßte das Christenthum etwas anderes sein, als wofür man es nimmt, wenn man es vorzugsweise Lehre sein läßt. Blose Lehre ist solcher Wirkung nicht fähig. Sie kann nur machen, daß der Mensch etwas wisse, das er sonst nicht wüßte; aber sie kann nicht einen Anfang neuen Lebens in ihm setzen, kann sein Erkenntnißvermögen nicht umschaffen.

Somit kann es sich nicht so verhalten, daß das Christenthum zunächst Lehre sei, wenn man es so meint, daß das Ge-

---

[1]) Vorl. von 1848: Die welche das Christenthum als ein Neues erkennen, verlangen, um ein Urtheil zu haben, allerdings eine Erneuerung und Wiedergeburt, aber nur nach der Seite der Erkenntniß. Womit zu vergl. eine Randbem. zu dem Mscr.: Der Mysticismus setzt das Wesen des Christenthums darin, daß hier das thatsächliche Verhältniß von Gott und Mensch, wie es in Christo gegenwärtig verwirklicht ist, sich selbst zu erkennen gibt im Menschen. Hier ist abgesehen von der geschichtlichen Wirklichkeit des Christenthums, wie es in der Kirche vorliegt.

schichtliche des christlichen Lehrinhalts das Zufällige und Neben=sächliche daran sei. Aber vielleicht ist das Christenthum doch zunächst Lehre, nur daß das Geschichtliche seines Lehrinhalts das Wesentliche davon ist. Ist dies der Fall, dann bedarf dies Geschichtliche einer Verbürgung seiner Wirklichkeit, auf welche hin es geglaubt wird. Denn nun kommt es nicht sowohl auf ein Erkennen an, als auf gläubige Hinnahme, auf einen Ge=horsam, mit dem man sich unter die Ueberlieferung der geschicht=lichen Thatsachen beugt. Die Verbürgung ihrer Wirklichkeit kann in oder außer ihr sein. Liegt sie außer dem Geschicht=lichen das geglaubt sein will, so muß wohl die urkundliche Ueberlieferung desselben so beschaffen sein, daß sie für den, der sich des Glaubens nicht erwehrt, die unzweifelhafte Gewißheit giebt, es verhalte sich mit dem Geschichtlichen wirklich so. Um göttliche Gewißheit ist es zu thun, daß das geschichtlich Ueber=lieferte geschichtliche Wirklichkeit habe. Es müßte also auch die Verbürgung göttlich sein: göttliche Inspiration der Urkunden wird erfordert; oder wenn nicht der Urkunden, in welchen diese geschichtlichen Thatsachen ein für alle mal niedergelegt sind, so müßte die Ueberlieferung der Thatsachen eine göttlich gewisse sein und auf Inspiration beruhen. Aber wie will man zu solcher göttlichen Verbürgtheit der überlieferten Thatsachen gelangen? Das was zur Verbürgung diente, bedürfte selbst wieder der Be=glaubigung und endlich bestände dann der Christenstand in nichts anderem als in dem Gehorsam gegen die Versicherung, dies und das sei geschichtliche Wirklichkeit. Dies wäre kein persön=liches Verhältniß und Verhalten zu Gott, wie der Christ sich eines solchen bewußt ist, sondern gesetzliche Stellung zur Sache. Denn sei es das Ueberlieferte sei es die Ueberlieferung, immer ist es ein bloses Etwas, was geglaubt wird. Auf diese gesetz=liche Dürftigkeit kommt das Christenthum nach dem Super=naturalismus hinaus; denn der macht aus dem Christenthum eine geschichtliche Offenbarung, deren Inhalt man glauben muß, weil er göttlich geoffenbart ist.

Also auch so ist's nicht, daß das Christenthum zuvörderst Lehre sei, an der das Geschichtliche das Wesentliche ist, es müßte denn das Geschichtliche innerhalb seiner selbst seine Verbürgung haben. Aber das hieße nichts anderes, als daß dieses Geschichtliche nicht blos ein Vergangenes sein könne, von dem nur gelehrt würde, daß es einmal geschehen ist, sondern es müßte eine Gegenwart haben, die sich dem bezeugt, der davon hört. Und in der That, so müßte sich's ja verhalten, wenn wir bedenken, welcher Art die geschichtlichen Thatsachen sind, die von der christlichen Lehre bezeugt werden. Die Mitte dieses Thatsächlichen bildet das Erscheinen, der Tod und die Auferstehung Jesu. Wie sollte nun dies Alles sich wirklich begeben haben und der zu Gott erhöhte Jesus sich nicht als solcher beweisen und bethätigen? Diese seine Selbstbethätigung wäre die innere Selbstverbürgung der christlichen Lehre, sofern sie Lehre von diesen Thatsachen ist. Aber dann ist das Christenthum nicht mehr vor Allem Lehre, sondern dies Thatsächliche ist das Wesentliche. Das Christenthum ist vor Allem ein Thatbestand, der freilich zur Lehre wird, indem dieser Thatbestand sich bezeugt im Wort und bezeugt wird.

In der That kommt es auch nur unter dieser Voraussetzung zu einer Gemeinschaft wie die christliche Kirche ist. Weder der Rationalismus noch die Theosophie bringt es zu einer Gemeinschaft gleich der der christlichen Kirche. Beide machen das Christenthum nur zur Sache des Einzelnen. Denn die Kritik z. B., welcher der s. g. gesunde Menschenverstand oder auch die gebildete Vernunft die christliche Lehre unterwirft, ist eine so mannigfaltige als es Individuen gibt. Es kommt beim Rationalismus wie bei der Theosophie nur zur Schule oder Secte, indem die sich zusammenthun, welche sei es auf dem Weg des natürlichen vernünftigen Erkennens oder auf dem Wege der Erleuchtung durch das innere Licht zu einer einigermaßen gemeinsamen Auffassung des Christenthums gelangt sind. Jener Supernaturalismus würde eine Gemeinschaft möglich lassen,

aber es wäre eine blos gesetzliche Gemeinschaft. Die überlieferte Lehre von diesen und diesen Thatsachen würde das feste Gesetz sein, das die Einzelnen unter sich befaßte. Allein das wäre eben keine Gemeinde Jesu: nicht die Person Christi Jesu und das persönliche Verhältniß zu ihm wäre hier das Einigende, sondern dasselbe wäre doch nur etwas Sachliches, diese Ueberlieferung, etwa als geschriebener Buchstabe fixirt und die wie immer auch zu Wege gekommene Zuversicht, daß sich's verhalte, wie die Ueberlieferung sagt.

Anders stellt sich's, wenn das Christenthum vor Allem und zunächst ein Thatbestand ist; also nicht eine Lehre, daß es sich zwischen Gott und dem Menschen so und so verhalte, sondern Thatbestand eines vorhandenen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen. Hier kommt nemlich gleich in Betracht, daß das Christenthum in Wirklichkeit nicht blos Sache von diesem und jenem Einzelnen ist, sondern Sache der Gemeinschaft. In dieser Gestalt hat es seine wirkliche Existenz in der Welt und es gilt nun zu ermitteln, wie sich hiebei der Einzelne verhalte zu der Gemeinschaft, als deren Angehöriger er ein Christ ist. Nicht blos so und so viele Einzelne neben einander stehen in gleichem Verhältniß zu Gott; es ist nicht so, daß nur immer ein Einzelner von dem Andern inne wird, er stehe zu Gott in gleichem Verhältniß wie er selbst, oder daß ein Einzelner den Andern dazu bestimmte, das Verhältniß zu Gott, in dem er steht, auch das seine sein zu lassen. Wenn die christliche Gemeinde so entstände, so würde sich ja das Verhältniß zu Gott, dessen Gemeinschaft sie ist, darnach bestimmen, in welchem Verhältniß zu Gott die Mehrzahl der Einzelnen ihrer Angehörigen steht. Aber thatsächlich ist es vielmehr so, daß die Kirche als das Gemeinwesen eines gewissen Verhältnisses zu Gott, die Einzelnen in sich aufnimmt und an diesem Verhältniß zu Gott sie betheiligt. Die Kirche ist thatsächlich nicht blos Summe von Einzelnen, sondern darin dem Staate gleich, daß sie noch etwas anderes ist, als die Summe ihrer

Angehörigen, ein abgesehen von den Einzelnen so und so bestimmtes Gemeinwesen.

Aber da erhebt sich die Frage, hat es die Bewandtniß mit der Kirche, daß das Verhältniß zu Gott, an welchem sie die Ihrigen betheiligt, schlechthin in Eins zusammenfällt mit der Zugehörigkeit zu dem äußeren Gemeinwesen der Kirche? Gleicht sie auch darin dem Staat, daß sie ihren Bestand nur immer und lediglich in der jeweiligen Gesammtheit ihrer irdischen Ordnungen hat? So wird sich denn fragen, wodurch die Kirche ihren Angehörigen verbürgt, daß sie damit, weil sie ihr angehören, in einem des Heils gewiß machenden Verhältniß zu Gott stehen. Einem solchen äußeren und sichtbaren Gemeinwesen anzugehören, dessen Bestand eins ist mit seiner Sichtbarkeit, wäre ja wieder nur gesetzliche Sache, so wie das Zugehören zu einem staatlichen Gemeinwesen gesetzliche Sache ist. Dafür daß man an solcher Zugehörigkeit zur Kirche die Gewißheit des Heils habe, vermöge derselben in Liebesgemeinschaft mit Gott stehe, dafür kann eine äußere Verbürgung eben so wenig gegeben werden, als solche möglich ist für die Wirklichkeit der geschichtlichen Thatsachen, welche die christliche Lehre ausmachen, oder für den göttlichen Ursprung der Urkunden dieser Ueberlieferung. So bedarf es also einer inneren Verbürgung der Kirche, daß sie den Ihren sei, was sie ist: sie muß sich selbst ihnen verbürgern. Aber dann muß sie auch noch etwas anderes sein, als dies sichtbare Gemeinwesen; das in ihr verwirklichte Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen kann nicht innerhalb ihrer sichtbaren und äußeren Ordnungen beschlossen sein, sondern dasselbe muß sich, während es an sich selbst unabhängig ist von diesen äußeren Ordnungen durch dieselben nur bethätigen, so daß, wer an den Ordnungen, des kirchlichen Gemeinwesens betheiligt ist, die Selbstbezeugung jenes von ihnen unabhängigen Verhältnisses Gottes und der Menschheit durch sie zu erfahren bekommt. Hierin muß die Innerlichkeit des kirchlichen Gemeinwesens bestehen; ein überweltlicher

Thatbestand muß sich durch dieses innerweltliche Gemeinwesen bethätigen und bezeugen an denen, die ihm angehörig werden. Demnach ist die Kirche nicht blos ein von Christo gestiftetes Gemeinwesen, welchem Christus schlechthin jenseitig wäre; sie ist auch nicht ein Gemeinwesen, in welchem Christus eingeschlossen, und auf welches er beschränkt wäre, sondern der Thatbestand des Christenthums muß der sein, daß das Verhältniß Gottes und der Menschheit, dessen Gemeinschaft die christliche Kirche ist, unabhängig von der in der Welt befindlichen sichtbaren Kirche in der Person des überweltlichen Christus verwirklicht ist und sich, indem er sich selbst bethätigt, innerweltlich mittelst des wirklichen Gemeinwesens an den ihm Angehörigen bezeugt und bethätigt. Da wird nun auch möglich sein, inne zu werden, wiefern und wieweit das jeweilige kirchliche Gemeinwesen in Wahrheit Kirche Christi ist. Es ist nemlich Kirche Christi nur immer in dem Maße, als es geeignet ist, Mittel der Selbstbethätigung des durch die kirchlichen Ordnungen wirksamen Christus zu sein.

Es kann die Christlichkeit des jeweiligen kirchlichen Gemeinwesens unter das Urtheil des Einzelnen gestellt werden, ohne daß die Kirche dem Subjectivismus verfiele; denn es ist dem Einzelnen die Möglichkeit gegeben, die Selbstbethätigung des in der Kirche wirksamen Christus zu vergleichen mit dem Dienst, welchen die jeweilige Kirche mit ihren Ordnungen dem sich selbst bezeugenden Christus leistet. Es ist aber ein persönliches Verhältniß, in welchem der Christ zu Christo steht. Ihn selbst wird er inne an sich und nicht erfährt er blos etwas von ihm an sich.

Hienach ist denn das Christenthum der Thatbestand eines gegenwärtigen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen und dieses gegenwärtige Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen ist 1) verwirklicht in der Person Christi Jesu, so daß mit ihm in Gemeinschaft stehen und in Liebesgemeinschaft mit Gott stehen, eins und dasselbe ist.

2) aber ist das Christenthum der Thatbestand eines sichtbaren und äußerlich geordneten Gemeinwesens, welches durch jenes Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen und für dasselbe ist, so daß also wieder Theilhaberschaft an diesem Gemeinwesen der Kirche und Betheiligung an jenem in Christo verwirklichten Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen eins und dasselbe ist: daher wir statt Verhältniß Gottes und des Menschen erklärend sagen: Verhältniß Gottes und der Menschheit, das seine immer gleiche weil ewige Wirklichkeit in der Person Christi Jesu hat.[1])

So richtig es nun aber hiernach ist, daß das Heil nicht außer der Kirche ist, so gewiß unterscheiden wir doch zwischen der Kirche als solcher und zwischen dem jeweiligen kirchlichen

---

[1]) Mser.: Aber die Kirche ist einerseits sinnlich wahrnehmbares Gemeinwesen andererseits wurzelt sie in Jesu. Da könnte man meinen, wer dem ersteren sinnlich wahrnehmbarer Weise angehört, der stehe damit in dem Verhältniß zu Gott, welches mit Jesu gegeben. Soweit dies im Katholicismus, ist es falsch. Denn dieses Verhältniß ist Sache des Glaubens, einer Erfahrung, welche persönlich gemacht, deren man persönlich gewiß werden muß. Der Einzelne muß ebenso in Jesu wurzeln, wie die Gemeinde, und deren sinnlich wahrnehmbares Wesen unterliegt dann seinem Urtheil, ob es dem Thatbestande, von dem er persönliche Erfahrung hat, entspricht.

Andererseits könnte man es so fassen, als ob beides außereinanderliege, das sinnlich wahrnehmbare Wesen der Kirche und ihr Zusammenhang mit Jesu, so daß der Einzelne an beiden neben einander oder an einem von beiden allein Theil haben könne. Aber ist die Kirche die in der Welt vorhandene Wirklichkeit des in Jesu gegebenen Verhältnisses Gottes zur Menschheit, so ist sie dies in ihrer sinnlichen Wahrnehmbarkeit und letzteres dazu bestimmt, desselben Bethätigung an dem Einzelnen zu vermitteln. Jeder erfährt an sich diese Bethätigung desselben, welche an dem sinnlich wahrnehmbaren Wesen der Kirche betheiligt und nicht anders erfährt sie der Einzelne an sich als so. Sofern die reformirte Lehre damit in Widerspruch, ist sie unrichtig.

Das Katholische hat gegen sich, daß das Christenthum Sache des persönlichen Lebens, das Reformirte, das es Sache der Menschheit, nicht blos des Einzelnen ist.

Gemeinwesen der Kirche. Die Kirche ist die Wahrheit dieses jeweiligen Gemeinwesens und letzteres ist die derzeitige Wirklichkeit der Kirche. Nicht vermöge dessen, was die Kirche zeitweilig ist, sondern was sie wesentlich und immer gleich ist, sagen wir von ihr, daß ihr angehören und an Christo Theil haben eins und dasselbe sei. [1])

Wenn man was es um Christus, die Christenheit und den Christen sei, richtig im Verhältniß zu einander bestimmt, dann liegt darin schon die richtige Bestimmung dessen, was es um das Christenthum sei. So haben wir auf die Frage, was es um das Christenthum sei, geantwortet, ohne daß das Wort Religion vorkam, geschweige daß wir Ursache fanden, zu fragen, was es um Religion sei, und welche das Christenthum sei. Wir geben Rechenschaft darüber, wie wir dessen uns entschlagen konnten.

Indessen ist ja offenbar, daß der Christ weiß, was es um das Christenthum sei, wenn er auch das Wort Religion nie gehört hat. Es wird daher wohl diese Bewandniß haben, daß in der Beantwortung der Frage, was es um das Christen-

---

[1]) Vorl. von 1848: Die Möglichkeit, ein Christ zu werden und es zu bleiben, hat der Einzelne durch die Kirche, aber die Wirklichkeit seines Verhältnisses ist eine solche, die ihm unmittelbar durch seine persönliche Beziehung zu Christus gegeben ist.

Das protestantische Christenthum hat alle jene falschen Auffassungen an sich gehabt, aber es selber ist verschieden von ihnen allen. Es hat sich an das protestantische Christenthum angehängt 1) der Irrthum einer blos supernaturalen einer bloßen orthodoxen Auffassung, sodann 2) der innerlich verwandte, äußerlich entgegengesetzte Irrthum des Rationalismus und Mysticismus, 3) die Verirrung eines sectirerischen Pietismus und 4) endlich fehlt es nicht an solchen, welche in Gefahr stehen, die protestantische Lehre von der Kirche papistisch zu verderben. Aber ebendeswegen, weil das protestantische Christenthum Etwas anderes ist, als alle diese Irrthümer, wird es das rechte Christenthum sein, welches ebensosehr im Einklang steht mit der Natur der Thatsachen, welche die Voraussetzung des Thatbestands bilden, als mit der gegenwärtigen Thatsache der Wiedergeburt, und sich ebenso verträgt mit der Geschichtlichkeit als mit der Persönlichkeit des Christenthums.

thum sei, auch die Antwort liegt auf die andere, was es um die Religion sei, daß man aber nicht erst die letztere beantwortet, um die erstere zu finden.

Der Christ weiß sich als solcher in persönlichem Verhältniß zu dem der seines Daseins Urgrund ist. Er kennt dies Verhältniß zu ihm als ein Verhältniß der Liebesgemeinschaft, der Liebe und Gegenliebe, er weiß sich ferner in solcher Gemeinschaft mit Gott, obgleich er durch seine Sündigkeit vielmehr in einem Verhältniß feindlicher Entfremdung zu ihm stände. Aber vermöge seiner Gemeinschaft mit Christo Jesu weiß er sich in einem nicht durch sich selbst bestimmten, sondern in einem Gnadenverhältniß, in einer Liebesgemeinschaft zu Gott und mit Gott. Er weiß sich ferner in Gemeinschaft mit Christo Jesu damit, daß er Angehöriger des christlichen Gemeinwesens ist und endlich kennt er hinwieder seine persönliche Gemeinschaft mit Christo Jesu als die Wahrheit seiner Zugehörigkeit zum christlichen Gemeinwesen; hienach kennt er ein Verhältniß des Menschen zu Gott, welches in Christo Jesu zu der Vollendung gekommen ist, daß es nur in ihm, wie es durch ihn vermittelt ist, Verhältniß der Liebesgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen ist.

Aber so weiß er ja auch, daß er, wenn er nicht Angehöriger des christlichen Gemeinwesens und also nicht in Gemeinschaft mit Christo Jesu wäre, doch in einem Verhältniß zu Gott stände, welches dem analog ist, in dem er nun in Christo steht: es wäre persönliches Verhältniß zu dem, der seines Daseins Urgrund ist. Aber dasselbe wäre durch die menschliche Sündigkeit bestimmt und darnach geartet, statt daß es nun für ihn bestimmt ist durch die Vermittelung Christi Jesu. Er stände als der Geschaffene zu dem ewigen Gott, er stände als der Sündige zu dem heiligen Gott in persönlichem Verhältniß. Und in solchem Verhältniß zu Gott stehen also die welche nicht gleich ihm Theil haben an Christo Jesu. Dies ist dann ein mit dem Leben selbst gesetztes Verhältniß zu Gott und wie der Mensch

sich nicht selbst das Leben gibt, sondern sich darin vorfindet, so ist auch jenes mit seinem Leben gesetzte Verhältniß zu Gott davon unabhängig, ob er es will. Weit entfernt, blos Verhalten zu Gott zu sein, ist es gesetzt durch ein Verhalten Gottes zum Menschen. So kann also der Mensch gar nicht anders, als in einem Verhalten zu Gott stehen. Er erwidert damit nur, ohne daß er sich dessen entschlagen könnte, Gottes Verhalten gegen ihn.[1]) Es ist aber solches Verhalten Gottes gegen den Menschen nicht blos auf sein Erkenntnißvermögen gerichtet, daß er Gottes inne würde und auch nicht blos auf sein Willensvermögen, sowenig als das Christenthum blos Sache des Wißens oder eine gewiße Gestalt des Bewußtseins oder blos eine Willensbestimmtheit ist. Auf den Menschen in der unmittelbaren Einheit seines Wißens ist das Verhalten Gottes gerichtet, dahin, wo er der bedingt aber persönlich seiende und als solcher für Selbstbewußtheit und Selbstbestimmbarkeit bestimmte ist. Also geht auch das persönliche Verhältniß zu Gott, welches durch dies Verhalten Gottes gegen den Menschen gewirkt wird, aller besonderen Erlebung und aller einzelnen Lebensbewegung des Menschen voraus und begleitet und überwähret alle besonderen Lebensbewegungen desselben. Alles Einzelne und Besondere seines Erlebens und seiner Selbsterzeigung ist irgendwie bestimmt durch die Wechselwirkung zwischen ihm und der Welt um ihn. Aber hinter dem Allen liegt das persönliche Verhältniß in dem er zu Gott steht. Wie dann sein Selbstbewußtsein sich entfaltet, daß es bei ihm zu bewußtem Innewerden dessen kommt, welcher sich ihm solcher Gestalt bezeugt, daß alle einzelne Erlebung irgendwie immer Erlebung seiner selbst wird, und also auch das Verhalten des Menschen immer im letzten Grunde bewußtes Verhalten ist gegen den Schöpfer, den ewigen, heiligen, so ist vorhanden, was man natürliche Religion nennt.

---

[1]) Mser. Und wie dieses, so jenes entsprechender Weise in formaler Beziehung, in materialer Beziehung umgekehrt dieses wie jenes.

Aber da der Mensch eben damit, daß er seiner Beziehung zu Gott inne wird, auch seiner Sündigkeit inne wird, so entzieht er sich dem, des Heiligen inne zu werden, mit dem er damit in Widerstreit steht und da er von seiner Sünde nicht lassen will, so täuscht er sich über den Ewigen und läßt sich über ihn täuschen. Die natürliche Religion wird zu einem Wahn über Gott, willkürliche Setzung Gottes, wird falsche Religion. Daß es zu einer Gemeinschaft solchen Wahns und des dadurch bestimmten Verhaltens kommt, ist gegeben durch das Volksthum, das seine Eigenthümlichkeit auch in dieser Beziehung ausprägt. Da ist dann ein Widerstreit möglich, in welchem der Einzelne durch sein persönliches Erleben Gottes mit dem Volksthum geräth, sofern es sich religiös ausgeprägt hat; oder auch es ist eine Einwirkung des Einzelnen auf Grund *seiner* Erlebung Gottes möglich auf die volksthümliche Religionsgemeinschaft. Dies ist die Natur des Heidenthums, welches zunächst volksthümliche Mythologie ist und dann erleben muß, daß diese volksthümliche Gemeingestalt der Religion durch Gegenwirkung von Einzelnen aufgelöst wird. Aber positive Religion im eigentlichen Sinne entsteht auf diesem Wege nicht. Es wäre Mißbrauch dieser Bezeichnung, etwa eine Gestalt des religiösen Gemeinlebens, gleich der durch Zerduscht [1]) bewirkten, positive Religion zu nennen. Denn es ist Alles, sowohl die volksthümliche Gemeingestalt der falschen Religion, als die individuelle Gestalt im Einzelnen doch nur Ergebniß einer Entwicklung des natürlichen Lebens, wie es durch die Schöpfung gesetzt und durch die Sünde entartet ist.

Und hier kommen wir zurück auf den Gegensatz, in welchen zu aller so gewordenen Religion das in Christo Jesu gewordene Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen steht. Denn hier ist es Gott, der ein neues Verhältniß zwischen ihm und der

---

[1]) Randbem. des Mscr. Die Religion des, Zerduscht vielleicht ein eben solches Zerrbild der alttestamentlichen wie die des Muhammed der neutestamentlichen Religion.

Menschheit gesetzt hat, das nicht durch die Sünde des Menschen bestimmt ist. Ein neues Verhalten Gottes ist eingetreten und wo dasselbe ist und das ihm entsprechende Verhalten des Menschen ist, da ist positive Religion und die damit gesetzte Gemeinschaft ist eine von dem natürlichen Gemeinleben unabhängige. In diesem Gegensatz steht die Kirche gegen die volksthümliche Religionsgestalt. Wir meinen aber da die Kirche nicht blos in dem stricten Sinn, daß die Gemeinde Jesu Christi zu verstehen ist, der wir nun angehören, sondern überall da, wo das Verhalten Gottes stattfindet, durch welches das in Christo Jesu vermittelte Verhältniß zwischen ihm und der Menschheit hergestellt worden ist, also auch in der Vorgeschichte Christi und seiner Gemeinde, ist positive Religion in dem benannten Sinne vorhanden und Gemeinschaft derselben, Kirche in weiterem Sinn. Endlich sofern sich in diesem Verhalten Gottes, durch das ein neues gesetzt wird, ein sonst nicht kund werdender weil eben nur für diese Gemeinschaft geltender Wille Gottes kundgiebt, ist diese Religion, entgegengesetzt der natürlichen, eine geoffenbarte.

So sind wir also von dem aus, was es um das Christenthum ist, zu einer Ermittelung dessen gekommen, was anderweit Religion heißt. Wir sagen nicht das Christenthum ist eine Religion, sondern das Christenthum ist die Wahrheit der Religion, zu ihrer Verwirklichung gelangt. Dann aber wird nicht nöthig sein, daß sich die Theologie als Wissenschaft des Christenthums rechtfertige gegenüber der Religionsphilosophie und die Berechtigung ihres Daseins gegen sie beweise. Die Religionsphilosophie hört auf, wo die positive Religion anfängt und eben da tritt die Theologie ein. Die Religionsphilosophie überschreitet ihre Grenze, wenn sie Philosophie der Offenbarung sein will und die Theologie hat nicht nöthig, aus der Religionsphilosophie eine Bestimmung dessen, was es um die Religion sei, herüberzunehmen, um dann zu sagen, was für eine Religion das Christenthum sei. [1])

[1]) Die „Gedanken über die Theologie“ (Ges. Aufs. S. 125 ff.),

Die Wissenschaft des Christenthums.

Einiger Maßen hat schon aus dem Bisherigen sich ergeben, mit welchem Recht wir eine ihres Namens würdige Wissenschaft des Christenthums für möglich achten. Die Selbstständigkeit des Christenthums bringt mit sich, daß es auch eine selbstständige Wissenschaft desselben geben kann. Man hat diese Möglichkeit nur beschränkter Weise zulassen wollen. Die Theologie, sagt Rosenkranz, ist eine gemischte, keine absolute Wissenschaft, in dem das, was in ihr das eigenthümlich Wissenschaftliche ist, anderen Wissenschaften angehört. Und Schleiermachers kurze Darstellung bestimmt die christliche Theologie dahin, sie sei der Inbe-

---

welche sich aufs Nächste mit diesen Ausführungen berühren, haben an dieser Stelle noch folgenden zusammenfaßenden und überleitenden Passus:

Anders verhält es sich, wenn der Christenglaube in seinem Rechte ist. Denn der Christ hat an Jesu Christo den Mittler eines Verhältnisses Gottes zur Menschheit, nach welchem so gewiß jedes nicht in Christo vermittelte Verhältniß oder Verhalten des Menschen zu Gott beurtheilt sein will, als in der hier mittlerisch verwirklichten Gemeinschaft die Wahrheit des Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit in ihrer völligen und ausschließlichen Verwirklichung vorliegt. Den Thatbestand dieser verwirklichten Wahrheit wissenschaftlich zu erkennen, bildet dann die Aufgabe des Theologen, eine Aufgabe, welche ganz und gar innerhalb des Gebietes seines Christenglaubens liegt.

Der Glaube ist die willentliche Gewißheit jenes Thatbestandes. Kann derselbe nach der dermaligen Beschaffenheit menschlicher Natur ohne einseitig verstandesmäßige Bestimmung des Menschen auf sich selbst, ohne einseitige, auf das was geglaubt wird, gerichtete Erkenntnißthätigkeit weder entstehen noch bestehen; so ist nun die Aufgabe einer Wissenschaft des Christenthums, diese einseitige Thätigkeit nach dem ihr einwohnenden Gesetze folgerichtig, stetig und vollständig zu vollbringen. Wer theologischen Berufs ledig geht, mag sein verstandesmäßiges Erkennen an jedem Punkte unterbrechen, wo er inne wird, daß es seiner einheitlichen Glaubensgewißheit unähnlich wird, und sich auf diese zurückziehen. Der Theologe dagegen muß von Berufs wegen seine Arbeit zu Ende führen, ob er gleich sieht, daß in dem Maße, als er vorschreitet, die Gebrechen sich mehren, welche das Ergebniß derselben derjenigen Erkenntniß, die er im Glauben unmittelbar besitzt, entfremden.

griff derjenigen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche nicht möglich sei. Er sagt, dieselben Kenntnisse, deren Inbegriff die christliche Theologie sei, ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben, hören auf theologische zu sein und fallen jede der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören.

Dies sieht sehr wahr aus; es giebt ja systematische und historische Kenntnisse. Wird nicht das Systematische der Philosophie und das Historische der Geschichtswissenschaft gehören, und werden nicht die Kunstregeln in die Rhetorik, Didactik u. s. w. fallen? Aber dem ist doch nicht so. Denn die Einheitlichkeit, Geschlossenheit und Insichselbstgleichheit einer Wissenschaft besteht nicht darin und erfordert nicht dies, daß ihr Stoff durchweg auf eine und dieselbe Weise des Erkennens gewonnen wird, sondern darauf kommt es an, ob es ein selbstständiger Gedanke ist, der sich in der Herstellung einer Wissenschaft vollbringt und den obwohl mannigfachen Stoff durchdringt und zu einer Einheit gestaltet, oder ob es ein einheitlicher und in sich geschlossener Gedanke Gottes ist, dessen Erkenntniß und Aussage die Wissenschaft ausmacht. Allerdings wiederholen sich die einzelnen Bestandtheile der Theologie in der Sprachwissenschaft, Historie und Religionsphilosophie u. s. f. Aber das ist nur so, wie etwa ein menschlicher Körper aus so und so viel Theilen Sauerstoff, Stickstoff, Wasserstoff, Calcium, Phosphor besteht, aber doch anderen animalischen Körpern gegenüber ein selbstständiger Organismus ist. Ja man kann sagen, eine Wissenschaft steht um so höher, je mannigfaltiger die Geistesthätigkeit ist, welche durch den in ihr sich vollbringenden Gedanken in Bewegung gesetzt, aber auch einheitlich zusammengeschlossen wird. Endlich liegen auch die Stoffe und Bestandtheile der Theologie nicht so auf anderen Gebieten der Wissenschaft, daß sie nur von dorther geholt und eigenthümlich verbunden zu werden brauchten, sondern sie haben ihre Einheit wesentlich in der Theologie und können

nur, wenn man diese Einheit auflöst, vereinzelt auf anderen Gebieten sich wiederholen, auf welchen sie dann der Durchführung eines anderen wissenschaftlichen Gedankens angehören.

Die Frage ist nur, ob die Theologie Durchführung eines einheitlichen und selbstständigen Gedankens ist. Beides, sowohl die Einheitlichkeit als die Selbstständigkeit desselben wird aus dem Grunde verneint, weil solche Wissenschaft positive Wissenschaft sei. Man nennt aber die Theologie so, entweder weil sie angeblich durch äußere Autorität bestimmt wird, oder, wie Schleiermacher, sofern sie ein Inbegriff wissenschaftlicher Elemente sei, die nicht in der Weise zusammengehören, als ob sie einen vermöge der Idee der Wissenschaft nothwendigen Bestandtheil der wissenschaftlichen Organisation bildeten, sondern nur weil sie zur Lösung einer practischen Aufgabe nöthig sind. Aehnlich urtheilt Hagenbach, die Theologie habe ihren wissenschaftlichen Bestimmungsgrund nicht in sich, sondern in einem empirisch gegebenen und bedingten Lebensgebiete, der christlichen Kirche. Anders faßt es Rosenkranz, kommt aber auf das gleiche Ergebniß, wenn er sagt, die Theologie strebe als Wissenschaft zur Philosophie hin, als positive Wissenschaft aber suche sie das specifisch geschichtliche Element zu erhalten, das den unterscheidenden Character derjenigen Religion ausmache, deren Theologie sie ist.

Beides ist irrig. Man muß unterscheiden zwischen dem wesentlichen Grunde einer Wissenschaft, aus welchem sie mit innerer Nothwendigkeit erwächst kraft des menschlichen Erkenntnißtriebes, und zwischen dem äußeren Bedürfniß, durch das sie auch ohne den Trieb wissenschaftlichen Erkennens hervorgerufen wurde. Bei der Theologie ist es freilich so, daß sie ihre geschichtliche Entstehung dem Bedürfniß verdankt, welches die Kirche hatte, ihre Gegenwart mit ihrem Ursprung zu vermitteln und mit sich selbst und mit den Voraussetzungen ihrer selbst in Eintracht zu bleiben. Von dieser Seite angesehen ist die Theologie als Sache einer Berufsthätigkeit für das kirchliche Gemeinwesen zunächst historische Theologie, historisch im weiteren

Sinne des Wortes, so daß ebenso die Schriftwissenschaft darunter begriffen ist, wie die Geschichte der Kirche. Aber nach der anderen Seite ist die Selbsterkenntniß des Christen, vermöge deren er sich dessen bewußt wird, was es um sein Christenthum sei, ebensowohl der natürliche Grund einer wissenschaftlichen Thätigkeit, als die Erkenntniß, welche auf die Natur gerichtet ist; und zwar wird von dieser Seite her als Sache des wissenschaftlichen Triebes die Theologie zunächst wissenschaftliche Selbsterkenntniß des Christen, oder mit andern Worten, wissenschaftliche Erkenntniß des Christenthums und also systematische Wissenschaft. Man sieht das auch erfahrungsmäßig sich bestätigen: wo das kirchliche Bedürfniß vorwiegt, da ist es vorzugsweise die historische Theologie im weiteren Sinne, die gepflegt wird und wo der wissenschaftliche Trieb vorwiegt, erfährt vorzugsweise die systematische Theologie Ausbildung und Pflege. Es ist ein natürliches und auch heilsames Schwanken, das in dieser Beziehung die Geschichte der theologischen Wissenschaft kennzeichnet.

Nun ist aber eine Wissenschaft dieses Namens um so mehr werth, je mehr der Erkennende den Gegenstand seines Erkennens nicht außer ihm hat, sondern in ihm selbst, ja sich selbst Gegenstand des Erkennens ist. Je mehr uns der Gegenstand unsres Erkennens fremd und äußerlich ist, desto weniger ist er unserer Erkenntnißthätigkeit durchdringlich; desto äußerlicher bleibt unser Erkennen selbst. Vergleichen wir nur in dieser Hinsicht etwa die Philosophie, als welche Selbsterkenntniß des Menschen in seiner Totalität ist, mit den Wissenschaften, welche nur auf die materiale Seite des Menschen oder die auf die sinnliche Welt überhaupt gerichtet sind. So zahllos die Wahrnehmungen sein mögen, mit denen die letzteren Wissenschaften sich bereicherten, zu einem inneren Verständniß der Materie kommen sie nicht, weil eben das blos Materielle dem Menschen, der ein vernünftiges Wesen ist, immer fremd und ungleichartig bleibt. Wenn derjenige, welcher sich mit solchen Erkenntnißgegenständen beschäftigt, dies vergißt, so verirrt er

sich sehr, bis er endlich gar das Erkennen selbst zu einem Vorgang des blos Materiellen, Stofflichen herabwürdigt. Die Theologie gleicht darin der Philosophie, daß sie auch Selbsterkenntniß ist. Aber sie hat vor der Philosophie etwas voraus. Dem Philosophen bleibt sein Gegenstand schließlich ein Räthsel, weil er sich selbst als das sinnlich-vernünftige Wesen, das er an sich selbst ist, zum Gegenstand und dabei Erkenntniß des Wesens des Menschen zur Aufgabe hat. Da findet er die Wirklichkeit des Menschen, da er nun einmal mit Sünde und Tod behaftet ist, mit seiner Wesenheit im Widerspruch, durch den auch sein Verhältniß zu Gott, oder wie sonst philosophisch das göttliche Wesen zu nennen wäre, unklar und zweideutig wird. Dagegen für den Theologen, dessen Erkenntniß auf die in Christo Jesu verwirklichte Gemeinschaft Gottes und der Menschheit gerichtet ist, liegt die Lösung jenes Räthsels schon vor. Da, wo er seinen Ausgangspunkt nimmt, ist die Menschheit in Christo schon zu ihrer Vollendung gekommen, von der aus das Räthsel dessen, was dahinter liegt, sich erklärt und löst.

Diese Bewandtniß hat es mit der Theologie und man wird also vor Allem nicht sagen können, sie strebe zur Philosophie hin, noch hat sie nöthig, an die Philosophie sich anzulehnen, oder von der Philosophie zu entlehnen. Sie ist selbstständige und unabhängige Erkenntniß eines ihr allein eignenden Gegenstandes. Aber sie ist auch unabhängig von einem äußeren Bestimmungsgrund, meine man das kirchliche Bedürfniß oder die kirchliche Autorität. Damit setzen wir nicht einen falschen Subjectivismus in das Recht, denn nach dem, was wir über das Wesen des Christenthums sagten, setzen wir voraus, daß der Theolog ein Glied der Kirche ist, indem wir einen Christenstand nicht anders kennen als in der lebendigen Zugehörigkeit zum kirchlichen Gemeinwesen.[1]) Wir setzen voraus, daß die Wahr-

[1]) Bestimmter in den Ges. Aufs. S. 128: Ihre (der Theologie) Kirchlichkeit versteht sich ebenso von selbst als ihre Geistlichkeit, weil die Voraussetzung besteht, daß der Theologe lebendiges Glied der jeweiligen

heit der kirchlichen Wirklichkeit in ihm lebendig sey. Daraus ergiebt sich eine im Wesen des Christenthums wurzelnde Gebundenheit des Theologen, die aber eine innere ist und keine äußere. Jede andere Bindung der Theologie, als die aus der Voraussetzung dieser Gebundenheit sich von selbst ergebende, ist nutzlos und schädlich zugleich. [1])

Endlich erwehren wir uns auch dessen, was man von der Theologie sagt, sie habe das Geschichtliche ihres Inhalts nur daher, weil sie das specifisch geschichtliche Element zu erhalten suche, das der unterscheidende Character der Religion sei, deren Theologie sie ist. Es ist das schon durch unsre Bestimmung des Verhältnisses von Christenthum zur Religion überhaupt ausgeschlossen. Das Christenthum ist eben nicht in der Weise unter dem allgemeinen Begriff Religion zu subsumieren, daß sie eine Religion wäre, die nur durch ihre geschichtlichen Merkmale von andern sich unterschiede. Auf ganz anderem Wege kommt die Theologie, zunächst jetzt die systematische, zur Geschichtlichkeit ihres Inhalts. Das Christenthum ist gleicher Maaßen

---

und örtlichen Kirche sei. Weil aber lebendiges Glied derselben, so ist er auch nicht an die Wirklichkeit derselben gebunden, sondern die Wahrheit ihrer Wirklichkeit lebt in ihm und macht ihn frei; eine Freiheit, die er nicht der Wissenschaft verdankt, sondern dem Christenthum, und nicht im Namen der Wissenschaft in Anspruch nimmt, sondern seinem Glauben zu bewahren schuldig ist.

[1]) Vorl. von 1851. Sie (die Theologie) wird lediglich durch die Natur des Gegenstandes der Wissenschaft bestimmt. Aber nachdem sie selbstständig erwachsen ist, wird sie zur Dienerin Christi an seiner Gemeinde, welche zu leiten sie berufen ist: Dienerin Christi und nicht der Kirche, denn man könnte Kirche für jeweilige Gemeinde nehmen und das soll sie nicht, sie soll nicht unter Menschenknechtschaft stehen. Der Kirche als Leib Christo soll sie dienen, aber der Kirche als jeweiliger Erscheinung dient sie nicht: sie dient Christo an der Kirche. Die Gemeinde, die jeweilige Kirche hat sie zu leiten und sie ist Christo Rechenschaft schuldig, wie sie geleitet hat. Eine Theologie, welche einem Kirchenregiment unterthänig wäre in ihrer Thätigkeit, würde ihren hohen Beruf Christo zu dienen verkaufen und den Beruf menschlicher Knechtschaft dafür einkaufen.

überweltlicher wie innerweltlicher Thatbestand: Nach seiner überweltlichen Seite ewig, nach seiner innerweltlichen geschichtlich; in ihm ist nicht blos ein, sondern der Gedanke Gottes geschichtlich verwirklicht. So muß ja die Selbsterkenntniß des Christen ihn auf geschichtliche Thatsachen führen, welche die Voraussetzung des gegenwärtigen Thatbestands des Christenthums bilden.

Bis hierher haben wir die Theologie immer nur nach der Seite betrachtet, wie sie kraft des menschlichen Erkenntnißtriebes mit innerer Nothwendigkeit entsteht, unangesehen das kirchliche Bedürfniß, dem sie dienen wird. Nach dieser Seite war sie dann immer zunächst systematische Theologie und es zeigte sich, daß, um diese herzustellen, um ein System der auf dem Wege der christlichen Selbsterkenntniß erwachsenden Erkenntniß des Christenthums herzustellen, nur nöthig ist, erstens eine lebendige Gemeinschaft mit Christo, ohne welche ja die Selbsterkenntniß den Gegenstand der Erkenntniß nicht fände, und zweitens eine Durchbildung des Vermögens zu denken und sich auszusprechen, welche zu einer auf den Grund gehenden, prinzipiellen, einheitlichen, vollständigen, gleichmäßigen Erkenntniß und zu entsprechender Aussage des Christenthums, wie es uns unmittelbar gewiß ist, befähigt.

Aber der Theologe ist andererseits Glied der kirchlichen Gemeinschaft, Angehöriger des kirchlichen Gemeinwesens, das seine Geschichte hat und seine jeweilige Gegenwart, die den Uebergang bildet zu einer daraus hervorwachsenden Zukunft. Einem Gemeinwesen gehört er an, das ferner auf eine heilige Schrift sich bezieht, an ihr sich immer auf ihr wahres Wesen besinnt und seines Erkenntnißreichthums sich immer aufs Neue vergewissert! So richtet sich nothwendig die Thätigkeit des Theologen auf diese geschichtlichen Gegenstände, auf die Kirche in ihrer Entwicklung und Jeweiligkeit und auf die heilige Schrift. Es gesellt sich zu der wissenschaftlichen Thätigkeit des *θεωρεῖν* eine zweite des *ἱστορεῖν*. Wesentlich gilt es demselben

Gegenstande, denn es ist das eine und selbe Christenthum, dessen er in ihm selbst gewiß ist und dessen er sich in der Kirche als einer außer ihm befindlichen Erscheinung und in der heiligen Schrift vergewissert. Hiemit kommt die Theologie allerdings an Gegenstände, die nicht ihr allein eigen sind. Was die Geschichte und die jeweilige Gegenwart der Kirche als eines sichtbaren in der irdischen Welt existierenden Gemeinwesens ausmacht, das liegt mit allem Anderen, was sich in dieser Welt begiebt, auf dem Gebiete der Geschichtswissenschaft. Aber hier kommt es dann eben so in Betracht, wie alles andere Begebniß dieser sichtbaren Welt; es gehört damit zur Geschichte des natürlichen Menschen- und Völkerthums und wird lediglich von der Seite aufgefaßt, wo es diesem gleichartig ist; also nur von der allgemeinen religiösen und ethischen Seite kommt es in Betracht. Da wird es sich immerhin für den richtigen Blick des Geschichtsforschers [1]) eigenthümlich unterscheiden von dem sonst ihm gleichartigen menschlichen Wesen, aber es kommt nicht nach seiner wesentlichen Eigenthümlichkeit zur Aussage. Mit dem Wunder des Christenthums hat es der Theologe zu thun und er allein. Aber freilich muß dann auch seine geschichtliche Behandlung eine charakteristisch andere sein als die des sonstigen Historikers, d. h. [2]), nicht blos eine fromme, etwa gar pietistisch fromme, auch nicht blos eine von dem Glauben an den h. Geist getragene, was für alle Geschichtsauffassung eines Christen gälte, sondern eine alles sonst nach seiner natürlichen menschlichen Seite Betrachtete unter den Gesichtspunct des Lebens der Wiedergeburt stellende. Es ist eine ganz andere Geschichte, mit der es der Theolog als mit der es der Historiker zu thun hat.

---

[1]) Näher wird dies bestimmt in den Ges. Aufs. S. 129: Wenn er (der Geschichtsforscher) im christlichen Glauben steht, so befähigt ihn derselbe allerdings, die Eigenartigkeit derjenigen Geschichte zu erkennen und anzuerkennen, in welcher sich die Erlösung und Wiedergeburt der Welt vollbringt.

[2]) Mscr.

[1]) Ebenso verhält es sich mit der Schriftwissenschaft. Für den, welcher sich mit dem Schriftthum der alten Welt beschäftigt, kommt die Sammlung von Schriften, welche die heilige Schrift der christlichen Kirche bilden, nur als ein Bestandtheil desselben, nur als Erzeugniß des menschlichen Geisteslebens in Betracht, als welches es dem übrigen Schriftthum gleichartig ist. Wer zu solcher Forschung den Christenglauben mitbringt, ist dadurch befähigt, die Eigenartigkeit des in der heiligen Schrift vorliegenden Schriftthums zu erkennen und anzuerkennen; aber nicht hinsichtlich dieser Eigenartigkeit ist es Gegenstand seiner wissenschaftlichen Thätigkeit. Dem Theologen dagegen ist es die Urkunde, auf welche sich die Kirche Christi beruft, und mit welcher er sich in der Erwartung beschäftigt, daß sie sich als Wort und Werk desselben heiligen Geistes erweisen werde, dessen Gemeinwesen die Kirche ist. Darnach gestaltet sich seine sprachliche und geschichtliche Thätigkeit, welche also in Wahrheit auf einen anderen Gegenstand gerichtet ist, als wenn der Philologe dasselbe Schriftthum in den Bereich der seinigen aufnimmt.

Obgleich also die Kenntnisse, welche dem Gebiete der im weiteren Sinn des Wortes historischen Theologie angehören, einzeln genommen, sämmtlich im Bereiche der historischen und philologischen Wissenschaft liegen; so ist es doch ein wesentlich anderer Gedanke, welcher sich dort, als welcher sich hier vollzieht, und der Gegenstand der ersteren von dem der letzteren so verschieden, daß sowohl die auf ihn gerichtete Thätigkeit in ihrer Einheitlichkeit gefaßt, eine eigenthümliche, als auch das Ergebniß, wenn man nicht blos das Einzelne, sondern das Ganze desselben in Betracht zieht, ein anderwärts unmögliches ist.

Wie also die systematische Thätigkeit des Theologen geeignet

---

[1]) Dieser und der folgende Absatz ist aus den Ges. Aufs. S. 130 herübergenommen. Sie fehlten in dem übrigens vollständigen Heft, so daß H. in seiner Vorl. sie wirklich, sei es nun zufällig, sei es absichtlich übergangen hat. Die Notizen im Mscr. waren zu kurz, als daß nicht die bequemere Fassung der Ges. Aufs. den Vorzug verdient hätte.

erscheint, eine der Philosophie gegenüber selbstständige Wissenschaft herzustellen, ebenso auch die auf Kirche und Schrift gerichtete, eine Wissenschaft herzustellen, welche der Historie und Philologie gegenüber selbstständig ihr Recht hat. Die Geistesthätigkeit des Theologen ist dort die des Philosophen, hier die des Historikers und Philologen, aber auf einen eigenartigen Gegenstand gerichtet wird sie selbst eine eigenartige, dem Glauben, welcher ihre Vorausetzung bildet und welchem sie entstammt, innerlich verwandte.

Was es wesentlich um die Kirche überhaupt und um die heilige Schrift überhaupt sei, muß sich schon auf dem Wege der systematischen Theologie ergeben haben. Denn die wesentliche Erkenntniß einer Sache kommt nicht auf historischem Weg zu Stande. Es fragt sich nur, ob das Resultat der historischen Untersuchung im Einklang steht mit dem auf systematischem Wege gewonnenen. Ist wirklich die Kirche das, wofür sie auf systematischem Weg erkannt wird, Gemeinwesen des h. Geistes und ist wirklich die heilige Schrift das Wort Gottes in dem Sinn, wie sichs im Verlauf der systematischen Erkenntniß des Christenthums herausgestellt haben wird, so muß das Ergebniß der recht geführten historischen Arbeit des Theologen mit dem Ergebniß seiner systematischen Thätigkeit in eins treffen. Es muß sich zeigen, daß das Christenthum, wie es der Theologe als den Thatbestand seiner eigensten Erfahrung erkennt, mit dem in Einklang steht, was den wesentlichen Inhalt der geschichtlichen Entwicklung der Kirche ausmacht, sowie mit dem, was in der heiligen Schrift ein für alle Mal bezeugt vorliegt. Aber man kann ja in der Aufzeigung des Ganges der kirchlichen Entwicklung oder in der Auffassung des Gesammtsinnes der heiligen Schrift eben sowohl irre gehen, als in jener Arbeit, welche wesentlich wissenschaftliche Selbsterkenntniß des Theologen ist. Diese dreifache Irrthumsmöglichkeit ist die Schwäche der theologischen Wissenschaft. Aber andererseits ist die Dreifachheit ihrer Aufgabe, wo immer die Lösung der einen zur Probe dient für Lösung der anderen, auch ihre Stärke. Jedenfalls dient

diese Dreifachheit ihrer Aufgabe dazu, sie vor einer Selbstverfestigung im Irrthum zu bewahren, indem es doch schwer halten wird, daß sie auf beiderlei Wegen, dem systematischen und historischen, und hier wieder in den zweierlei Thätigkeiten, die auf die Geschichte der Kirche und das Verständniß der heiligen Schrift gerichtet sind, demselben Irrthum verfallen sollte. Der Theologe wird also durch das was er auf dem einen Wege findet, aufmerksam auf Irrthümer, in die er auf dem andern gerathen ist. Zwischen der dreifachen Möglichkeit, die Wahrheit zu erkennen, aber auch dem Irrthum zu verfallen, bleibt die theologische Wissenschaft in der Schwebe, bis sie an der Hand des Herrn, der seine Kirche und auch ihre Theologie leitet, zu dem Ziele kommen wird, welches sich die Kirche vorsteckt, zu dem Ziel der Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes. Bis dahin bleibt — wie gegenüber der philosophischen Wissenschaft die *συνείδησις*, in welcher beides beschlossen ist, das Selbstbewußtsein und das Gewissen, so gegenüber der theologischen Wissenschaft der Glaube in seinem Recht. Denn der Glaube ist die einheitliche und allseitige Gestalt des Christenlebens, die jeweilige Theologie aber ist immer nur das Ergebniß einer einseitigen Thätigkeit, weil nur Erkenntnißthätigkeit. Es ist aber nicht etwa blos der Glaube des Nichttheologen, dem es zukommt, sein Urtheil frei zu behalten dem Ergebniß der Theologie gegenüber, sondern wehe dem Theologen, der nicht vor allem seinem eigenen Glauben das Recht wahrt, seine Theologie Lügen zu strafen, [1]) wie seiner wissenschaftlichen Thätigkeit ihre Unabhängigkeit! Und wehe der Kirche, wenn sie von der Theologie eine Irrthumsfreiheit fordert: sie wird in demselben Maße kraftlos.

Die Aufgaben der Theologie.

Auf die Frage, welches die Aufgaben der theologischen

---

[1]) Der Schluß aus dem Mscr.

Wissenschaften seien und wie sie sich folgen und sich ablösen, giebt Rosenkranz eine sehr äußerliche Antwort, wenn er sagt, wie die theologische Wissenschaft eingetheilt wird, werde von der Confession abhängen, der ein Theologe angehört. Der Protestant werde von der Bibel ausgehen, der Katholik von der Kirche, der philosophische Theologe aber werde über Bibel und Kirche zum Begriff der Religion selbst zurückgehen. Hat es aber mit der Selbstständigkeit der Theologie seine Richtigkeit, so ist vielmehr zurückzugehen auf den im Glauben gewissen Thatbestand, welcher das Wesen des Christenthums ausmacht, und ist hievon auszugehen. Dem Supernaturalismus bleibt es überlassen, auf die Bibel zurückzugehen, oder wenn er kirchlich ist, auf die Bekenntnißschriften seiner Kirche, die ihm dann die Urkunden der kirchlichen Lehre sind, in denen er das Gesetz seines Glaubens findet.

Wir können daher auch nicht mit Harleß sagen, die Exegetik sei die Basis der ganzen Theologie. Er begründet diese Behauptung damit, daß ja die Geschichte Christi und seiner Apostel die Basis des Christenthums ist. Aber erstens müßte dann vor allem erst die Glaubwürdigkeit der Urkunden dieser Geschichte, oder ernstlicher, die Inspiration derselben bewiesen sein: denn so lange dies nicht der Fall wäre, würde jene Basis des Christenthums sehr unsicher sein, jedenfalls aber die Theologie auf dieser Basis nicht ruhen können als Wissenschaft. Woher aber den Beweis, der da gefordert ist, entnehmen? Zweitens ist es auch wirklich nicht an dem, daß die Geschichte Christi und seiner Apostel die Basis des Christenthums wäre. Das Christenthum ruht zunächst auf dem gegenwärtigen Christus, der dann sich selbst, den historischen Christus zu seiner Voraussetzung hat, auf diese historische Voraussetzung seiner Gegenwart zurückweist. Es ist nicht etwas Vergangenes zunächst, dessen der Glaube des Christen gewiß ist, sondern ein Gegenwärtiges.

Wo man kritisch und wo man spekulativ verfährt, geht man zurück auf den Begriff der Religion und gewinnt ihn ent-

weder mittelst philosophischer Lehnsätze, die man herübernimmt, oder kurzweg durch Anlehnung an bestimmte philosophische Systeme. Ersteres bei Schleiermacher, der mit einer philosophischen Theologie anfängt, die also nicht mehr recht Philosophie und noch nicht recht Theologie ist, sondern auf den Grenzen lagert. Diese philosophische Theologie spaltet sich ihm in Apologetik und Polemik. Unter der Apologetik versteht er die Erkenntniß und Behauptung des Wesens des Christenthums und unter Polemik die Erkenntniß und Behauptung des protestantischen Christenthums. Das andere, die Anlehnung an ein jeweiliges vorliegendes philosophisches System findet sich bei Rosenkranz, der eine spekulative Theologie voranstellt, die gar nicht mehr Theologie ist, weil in ihr sich die philosophische Idee ausspricht. In Wahrheit fängt dann die Theologie für ihn erst an mit einer spekulativen Dogmatik, als deren Aufgabe er bezeichnet aufzuzeigen, wie die christliche Vorstellung von Gott jener philosophisch gewißen Idee entsprechend sei.

Mit etwas für den Christen als solchen Ungewißem beginnt also, wer sich an ein philosophisches System anlehnt oder mit philosophischen Lehnsätzen anfängt, mit etwas für den Theologen nicht von vorn herein Gewißem beginnt, wer die Exegetik vorantreten läßt. Haben wir die Aufgabe der Theologie recht gefaßt, so beginnt sie mit etwas, was dem Theologen gewiß ist, weil er das ist, was ihn zum Christen macht. Wir treffen damit nahe zusammen mit Rothe, so aber, daß dann gleich wieder unser Weg abgeht. Zuerst, sagen wir, ist die Theologie wissenschaftliche Selbsterkenntniß und Selbstaussage des Christen und in dieser Weise wissenschaftliche Erkenntniß des Christenthums. Dazu gesellt sich dann zweitens das wissenschaftliche Verständniß der geschichtlichen Entwicklung der Kirche und des Gesammtsinnes der heiligen Schrift. Das erste ist die systematische, das zweite die historische Thätigkeit.

Wir sahen auch schon, daß dies zwei von einander unabhängige Thätigkeiten sind. Man stört jede von beiden, wenn

man die andere auf sie vorzeitig einwirken läßt. Jede hat ihr eigenthümliches Gesetz und will sich darnach vollbringen und wenn das Ergebniß nicht stimmt, so gilt es nur den Fehler zu finden. Aber wenn man gleichsam unterwegs immer schon was bei dem einen herauskommt verbessern will durch Vergleichung dessen was sich bei den andern ergeben, so kommt es nie zu einer wirklichen Herstellung weder der systematischen noch der historischen Wissenschaft. Man wird der Fehler nicht inne, die man macht, und hält die Methode nicht ein: ein doppelter Nachtheil. Man darf nicht von dem Ergebniß der systematischen Thätigkeit ausgehen und dasselbe voraussetzen, wenn man an die historische Thätigkeit kommt und eben so wenig umgekehrt. Darum aber sind wir nicht gemeint, zu fordern, was man Voraussetzungslosigkeit zu nennen pflegt. Zu beiden Thätigkeiten bringt der Theologe sich, den Christen, mit; aber freilich muß er wohl Acht haben, daß er nicht, wenn er meint, nur die Selbstgewißheit des Christen festzuhalten, eine schon wissenschaftlich gewonnene Explication des Christenthums voraussetzt. Nur so soll und darf er des Christenthums und so muß er desselben gewiß sein, wie er es mit Allen gemein hat, die Christen sind, wie wenig auch ihre verstandesmäßige Erkenntniß entfaltet sei. Er muß also sein Christenthum erfaßen, wie es ist vor aller Entfaltung in die Mannigfaltigkeit seines Reichthums; dessen, daß er Christ ist, kann er sich nicht entäußern, aber dessen alles, was schon Entfaltung des reichen und mannigfaltigen Inhalts des Christenthums ist. Bis dahin muß er zurückgehen, wo er sein eigenes Christenthum in der allgemeinsten und in der einfachsten Gestalt findet. Dies ist aber etwas Anderes, als daß er sein Christenthum auf ein Minimum reduzirte, denn das Christenthum besteht eben nicht aus einer Anzahl einzelner Stücke, von denen man eins behalten könnte und die anderen vorläufig drangeben, sondern das Christenthum ist ein in sich geschlossener Thatbestand, der sich gleichbleibt in seiner allgemeinsten und entfaltetsten Gestalt. In der einfachsten Fassung des

Christenthums ist der ganze Reichthum seines Inhalts beschlossen und kann sich dazu entfalten. Freilich aber ist solche Zurückführung des eignen Christenthums auf seine einfachste und allgemeinste Gestalt selbst schon wissenschaftliche Thätigkeit. Es bedarf dazu schon eines durchgebildeten Vermögens, das Mannigfaltige auf seine Einheit zu bringen.

Die historische Theologie in dem weiteren Sinne, wie Schleiermacher sie nimmt, ist eine zweifache. Da läßt sich dann fragen, welcher der zwei Theile der historischen Theologie sachgemäß zuerst an die Reihe kommen soll, ob der die geschichtliche Entwicklung der Kirche oder der die heilige Schrift zum Gegenstande habende, und es läge nahe auf den Gedanken zu kommen, daß der richtige und naturgemäße Weg von der systematischen Theologie zuerst auf den Theil der historischen Theologie führe, welcher sich mit der geschichtlichen Entwicklung der Kirche beschäftigt, denn der, welcher in der systematischen Disziplin das Christenthum ausgesagt hat, wie er es als seine eigenste Erfahrung und Besitz sein nennt, ist zu diesem Besitz durch den Dienst der Kirche gelangt und sie hat ihm die Erfahrung vermittelt, die ihn in den Stand setzt, ein wissenschaftliches System des Christenthums herzustellen. Also, könnte man meinen, richte sich nach Herstellung des Systems das Augenmerk zuerst auf die Kirche, welche Gestalt das Christenthum in ihrer geschichtlichen Entwicklung habe. Da sodann die Kirche sich auf die heilige Schrift beruft als auf das ihr geltende Wort Gottes, so werde hiedurch die Theologie von der Kirche und ihrer geschichtlichen Entwicklung zurückgewiesen auf die heilige Schrift und habe sich nunmehr mit dieser zu beschäftigen. So könnte es scheinen. Aber der Weg wäre nicht der richtige. Denn wenn auch von der Kirche im Allgemeinen zu sagen ist, sie berufe sich auf die heilige Schrift, so thut sie das doch nicht jederzeit und allezeit in gleicher Weise. Es ist etwas anderes, ob sie sich die heilige Schrift in einziger und ausschließlicher Weise Norm sein läßt, oder ob sie das Erzeugniß ihrer eigenen

Geschichte, sei es als Tradition oder sonst wie, der heiligen Schrift ebenbürtig und gleichberechtigt achtet. Da also nicht von vornherein feststehen kann, was es um die heilige Schrift sei, wenn man von der Kirche herkommt, während hierüber durch Beschäftigung mit der heiligen Schrift selbst gar wohl Gewißheit gewonnen werden kann, da es ferner wahrscheinlicher ist, daß man in Bezug auf die Schrift, die ein fertiges Ganze ist, zu einer sichereren Erkenntniß komme als auf die noch im Fluß befindliche Geschichte der Kirche, so ist der sachgemäße Weg der umgekehrte. Eine auf systematischem Weg gewonnene Erkenntniß und Aussage dessen, was es wesentlich um die heilige Schrift ist, liegt nun als Bestandtheil des theologischen Systems schon vor. Aber wir wissen auch, daß es unerlaubt ist, das Ergebniß der systematischen Thätigkeit als ein unzweifelhaftes anzusehen und mit dieser Voraussetzung an die historische Theologie zu gehen und zunächst also etwa die heilige Schrift mit der Voraussetzung zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, daß die im System enthaltene Aussage über die heilige Schrift feststehe. Dadurch hört ja die eine Thätigkeit auf, der anderen zur Probe zu dienen. Auf dem Wege des *ἱστορεῖν* will man jetzt, da man an die heilige Schrift geht, inne werden, nicht blos, was es um sie sei, sondern welcher Gestalt das Christenthum, wenn es anders sie zum Zeugniß für sich hat, darin ausgeprägt vorliege. Dies Ergebniß darf dann mitgebracht werden, wenn man an den zweiten Theil der historischen Thätigkeit geht und die geschichtliche Entwicklung der Kirche sucht. Denn beides sind historische Thätigkeiten. Man darf also das Ergebniß der einen maßgebend sein lassen für die andere. Die Geschichte der Kirche darf darnach gewürdigt und ihre Erzeugnisse darnach beurtheilt werden, wie sie zur heiligen Schrift stehen, wenn anders die Untersuchung der heiligen Schrift zu dem Ergebniß geführt hat, daß die Kirche verpflichtet sei, in ihr das ihr geltende Wort Gottes zu sehen.

Die systematische Theologie hat ihre Berechtigung ver-

möge dessen, daß das Christenthum eine persönliche Sache ist; aber es ist eben sowohl gemeindliche Sache und darum muß ihr die historische Thätigkeit zur Seite treten; wo nicht, so wird das Christenthum aus einer persönlichen Sache zu einer subjectivistischen. Welches aber die rechte Gemeindlichkeit des Christenthums sei, das zu beurtheilen, werden wir durch die Beschäftigung mit der heiligen Schrift befähigt. Das Ergebniß der biblischen Theologie setzt uns in den Stand, die Wahrheit in der Wirklichkeit der Kirchengeschichte zu erkennen, und der Prüfstein dafür ist, wie wir befähigt sind, über Reformation der Kirche zu urtheilen. Denn eine der heiligen Schrift sich entschlagende Theologie, wenn sie nicht separatistisch geriethe, indem sie blos systematische Theologie wäre, würde einer falschen Gemeindlichkeit verfallen, hierarchisch werden.

Bis hieher haben wir es nun mit der Wissenschaft des Christenthums zu thun gehabt, dessen Selbstgewißheit zu einer Gewißheit ihrer wissenschaftlichen Erkenntniß in dem Maß wird, als das Ergebniß der systematischen und der zweifachen historischen Thätigkeit übereinstimmt. Nicht erwächst daraus eine größere Selbstgewißheit des Christenthums, noch ist diese abhängig von jener, sondern nur bewährt hat sich dieselbe auf dem Wege wissenschaftlicher Erkenntniß. Wo es bei richtigem Glaubensgrunde zu dieser Bewährung nicht kommt, liegt dies nicht am Christenthum, sondern lediglich an der wissenschaftlichen Thätigkeit.

Von Alters her hat man das Bisherige theoretische Theologie im weiteren Sinne genannt und unterschied davon eine praktische, wiewohl viele jene Benennung nicht zugeben wollten, da auch die spezielle theoretische Theologie eine practische Wissenschaft sei, weil sie ad praxin tendit. Aber lassen wir vorläufig die Unterscheidung gelten, wenn gleich auch für uns die Bezeichnung eine unbequeme ist, da wir das θεωρεῖν nur dem ersten Theil dieser Wissenschaft vorbehielten und fragen wir, welches die Aufgabe sei, der nun noch genügt werden muß.

Marheinecke unterscheidet ein Wissen um des Wissens willen die theoretische Theologie, und ein Wissen um des Handels Willen, die practische Theologie. Indessen abgesehen davon, daß dawider die im Rechte sind, welche dann von theoretischer Theologie nichts wissen wollen, ist diese Unterscheidung jedenfalls untauglich; denn das wäre nicht zweierlei Wissenschaft, sondern die eine und selbe Wissenschaft hätte nur zweierlei Bedeutung, erstens Wissenschaft zu sein und zweitens für ein Handeln zu dienen. Daraus erwächst kein neuer Zweig der theologischen Wissenschaft. Es ist dies auch in ähnlicher Weise unrichtig, wie wenn man früher die Dogmatik eine theoretische und die Moral eine practische Wissenschaft nannte: wie denn die Anfänge der practischen Theologie mit der Moral verwachsen waren, als Lehre, wie der Geistliche seine besondere Pflicht zu erfüllen habe. Aber auch so kann man es nicht meinen, daß die practische Theologie Anweisung zum theologischen Handeln sei, obgleich dies etwas besser ist; denn theologisches Handeln ist ja eben auch die Herstellung der theologischen Wissenschaft selbst; und so fiele die Anweisung, die theologische Wissenschaft herzustellen, oder die theologische Wissenschaftslehre, gar unter die practische Theologie. Eher mag man sagen, es sei hier um eine Theorie der kirchlichen Thätigkeiten zu thun, wie z. B. Hagenbach, der unterscheidet, daß es sich theils um Thätigkeiten der Kirche überhaupt handle theils um Thätigkeiten Einzelner im Namen der Kirche. Indeß auch diese Bezeichnung ist unbequem, denn es gibt ja kirchliches Handeln, für das es einer wissenschaftlichen Anweisung nicht bedarf. Man meint, wenn man hier von kirchlicher Thätigkeit spricht, die kirchenamtliche und so wird es nun, wie Nitzsch die Eigenthümlichkeit der practischen Theologie bezeichnet, die Aufgabe dieser Disciplin sein, die leitenden Gedanken aller kirchenamtlichen Thätigkeiten herauszustellen. Mit der Gemeindlichkeit des Christenthums ist ja kirchenamtliche Verwaltung sofort gegeben: denn wo Gemeinwesen ist, da ist Amt; nur bevorworten wir, daß wir unter kirchlichem Amt

nicht blos das verstehen, das die sog. Geistlichen zu verwalten haben. Es müssen nicht nothwendig alle theologisch Gebildeten, die ein kirchliches Amt überkommen, Geistliche sein, denn sonst würde der Begriff der practischen Theologie zu enge. Das Verhältniß der Theologie zum kirchlichen Gemeinwesen bringt es mit sich, daß sie ihre wissenschaftliche Erkenntniß für die auf das kirchliche Gemeinwesen gerichtete practisch macht. Wie die theologische Ethik die Wissenschaft der Bethätigung des christlichen Glaubens ist, so ist die practische Theologie die Wissenschaft der Bethätigung der theologischen Erkenntniß im kirchlichen Gemeinleben. Also gehört Alles in sie und nur das, was die theologische Erkenntniß systematischer und historischer Art zur Voraussetzung und die Fortführung und Leitung der Kirche zum Zwecke hat. Dabei aber wird es nicht blos zu einer Summe von Kunstregeln kommen, sondern auch hier zu einer einheitlichen Disciplin. Die Einheitlichkeit des kirchlichen Gemeinlebens verbürgt dies. Vermöge derselben müssen auch die kirchlichen Thätigkeiten eine Einheit bilden und wird daher auch die wissenschaftliche Anweisung dazu eine einheitliche sein können. Aber auch wird diese Disciplin sehr mannigfaltig sein, so mannigfaltig als die kirchlichen Thätigkeiten sind.

In diesem Sinne mögen wir den Gegensatz anerkennen von theoretischer und practischer Theologie, sofern letztere das Ergebniß der ersteren practisch macht, nicht für den Einzelnen, sondern für die Gemeinde. Neue Erkenntnisse theologischer Art zu gewinnen ist nicht Aufgabe der practischen Theologie. Was es um die Kirche sei und um Wort Gottes und Taufe und Abendmahl und Amt, kann nicht erst hier ermittelt werden, sondern muß es schon sein. Die Kenntniß der kirchlichen Gegenwart und dessen, wie sie geworden, sowohl sofern die jeweilige Kirche Object des amtlichen Handelns ist als sofern aus der Vorgeschichte der kirchlichen Gegenwart die Mittel genommen sein wollen, mit denen auf dies Object zu handeln ist: das ist Ergebniß der kirchen-historischen Wissenschaft. Und ebenso

muß das Ergebniß der biblischen Disciplinen als schon gewonnen vorliegen.[1])

---

[1]) Vorl. von 1848. So läuft also die Theologie aus in eine Vielheit practischer Theologie, nur nicht so wie jenes Traumbild Nebucadnezars, das mit dem Haupt anfängt und mit den zehn Zehen ausläuft. Je weiter die Theologie sich von jenem einheitlichen Erkennen entfernt, desto mehr läuft sie Gefahr sich irren und stören zu lassen durch die schlechte Gegenwart.

Endlich hat es die Theologie zuletzt auch noch mit sich selbst zu thun und hat ihre Wissenschaftslehre und Geschichte herzustellen. Mit der ersten haben wir es in diesen Vorlesungen zu thun.

I. Die ſyſtematiſche Theologie.

Die Entwicklung der ſyſtematiſchen Theologie hat aus naheliegenden Gründen einen ſehr langſamen Gang genommen, und bis zu dem Aufkommen der neueren Philoſophie hat ſich die ſyſtematiſche Theologie beſchränkt auf eine Wiedergabe des Ueberlieferten, ſei es des kirchlich oder durch die Schrift Ueberlieferten. Dies Beides iſt Anfangs nicht geſchieden worden, bis durch die Reformation das Verhältniß der Kirche zur Schrift klarer herausgeſtellt wurde. Ueberdies reihte man dem aufzuſtellenden Syſtem ſehr vieles ein, was dem Chriſtenthum ſelbſt fremd iſt, theils Erkenntniſſe, die nicht auf dem Weg des Chriſtenthums, nicht auf theologiſchem Wege gewonnen, ſondern durch die Philoſophie vermittelt waren, namentlich in Bezug auf die Lehre von Gott oder in anthropologiſchen Dingen; theils auch Solches, welches wirklich oder nur vermeintlich der in der Schrift ſich darſtellenden Weltanſchauung angehörte. Gar viel kosmologiſches erbte ſich in den früheſten Darlegungen des Syſtems von Hand zu Hand fort, das man mit wenig Bedacht und Beſonnenheit aus Schriftſtellen unvermittelt herübernahm. So hat das erſte Syſtem des Johannes Damascenus[1]) eine bunte Geſtalt. Im Weſentlichen aber behält das Syſtem die gleiche Geſtalt auch bei den ſpäteren Scholaſtikern wie bei Petrus Lombar-

---

1) *ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως.*

dus [1]) oder bei Thomas von Aquino. [2]) Je mehr aber man Kenntniß nahm von der Philosophie, desto abhängiger wurde die systematische Thätigkeit von derselben. Man brauchte die aristotelische Philosophie nicht blos zum Ordnen des Systems, sondern auch zur Beweisführung für die Sätze desselben. Durch beides mußte der Inhalt des Systems insofern Schaden leiden, als er untheologisch wurde, dem specifisch Christlichen sich entfremdete. Hiegegen ist nun die Erkenntniß der Reformation aufgetreten, welche das klare Verhältniß der Kirche zur Schrift herstellte. Es war dies aber nicht eine blos theoretische Erkenntniß, sondern ihre Wurzel war eine practische. Man führte die Theologie wieder zurück zu dem was des Christenthums eigenstes Wesen ist. Es war wieder um das Heil der Seelen zu thun. Darum sagten sich die Reformatoren von den Scholastikern los, deren Behandlung der Theologie dieselbe der practischen Bedeutung des Christenthums entfremdete. Und darum weil die Schrift es ist, welche die Kirche lehrt was noth thue für das Heil der Menschen, und was Gott gethan zum Heil der Menschen, darum wurde die Theologie mit allem Ernst zurückgeführt auf die Schrift. So sagt Melanchthon [3]), indem er den Gewinn der Reformation zusammenfaßt: Die Lehre der Kirche wird nicht entnommen aus Demonstration, sondern aus den Aussprüchen, welche Gott durch klare und helle Zeugnisse der Menschheit überliefert. Er will nichts anderes als die Lehrsätze gemeiner Christenheit vortragen, wie dieselben auf Grund heiliger Schrift durch Luther rein sind herausgestellt worden. Auf ein vollständiges System hat er es nicht abgesehen. Dagegen hat Calvin allerdings die Herstellung eines solchen Systems angestrebt. [4]) Er sagt selbst von dieser: ich glaube eine Summa der Religion nach allen ihren Theilen so zusammengefaßt zu haben, daß wer

---

[1]) Sententiarum l. IV.
[2]) Summa totius theol.
[3]) Loci communes 1521. 1535. 1543. (Loci theologici) (praef.).
[4]) Institutio christ. religionis 1535. 1559.

dieselbe recht gefaßt hat, unschwer wissen wird was er vornemlich in der Schrift zu suchen und worauf er alles in ihr Enthaltene zu beziehen habe. Man sieht aber hier, daß bei Calvin das Verhältniß, in das er sich zur Schrift setzt, doch ein anderes ist als bei Melanchthon. Calvin stellt den Schriftinhalt zu einem System zusammen, dagegen will Melanchthon die Kirchenlehre nur eben wieder rein und wie sie nach der Schrift sich normiert vortragen. Aber beide beschränken sich auf die Aufgabe Ueberliefertes, sei es ein in der Schrift Ueberliefertes oder die Lehre der Kirche nach der Norm der Schrift zusammenzustellen, der Eine unsystematisch, der Andere mit systematischer Abzweckung. Da ist denn nachmals unter ihren Nachfolgern eben nur darüber Streit gewesen, ob das Einzelne der Schrift richtig entnommen sei, oder ob der einzelne kirchliche Lehrsatz richtig nach der Schrift bemessen und beurtheilt sei. Es ist zwar der Grundsatz aufgestellt worden, daß man die Schrift selbst wieder auslegen müsse nach dem Glauben, aber hieraus ist unvermerkt der Satz geworden, es wolle alles in der Schrift Enthaltene ausgelegt sein nach jener Summa der Lehre, welche sich ergiebt aus den hellen und unzweifelhaften Stellen der Schrift. Einmal kam es denn doch wieder so zu stehen, daß man fragen mußte, ob denn jene unzweifelhaften Stellen richtig ausgelegt seien und ob denn die Lehren, welche man als unzweifelhafte voraussetzt, wirklich so unzweifelhaft in der Schrift ausgesagt seien, und dann hätte man, wenn man so innerhalb der Schrift allein sich bewegen wollte, eben auch allen Fleiß auf die Erforschung der Schrift wenden müssen. Statt dessen hat bald nach der Reformation bei den lutherischen Theologen auch die Exegese überhaupt, überall aber die dogmatische Benützung der Schrift etwas traditionelles bekommen, wodurch sie unfrei wurde. Es ließ der Einzelne es sich zu wenig angelegen sein, die Schrift sorgfältig zu erforschen. Dazu kam, daß hierin immer mehr die Anschauung von der Schrift sich festsetzte, als wäre sie eine Sammlung von einzelnen Sätzen. Man besah

sich das Einzelne zu wenig in seinem Zusammenhang, was nicht blos in Bezug auf die Benutzung des alten Testaments, sondern auch in Bezug auf die des neuen Testaments große Uebelstände hervorbrachte. Es läßt sich so bei der Schrift, weil sie ein Erzeugniß der Geschichte ist, nicht der Inhalt nach gewissen hier oder dort vorkommenden Sätzen auslegen. Daß man die Geschichte, welche in der Schrift bezeugt ist, vor Allem ihr entnehme, daran dachte man nicht mehr, sondern man brachte viel lieber diejenigen Aussprüche, in welchen über die Thatsachen gesprochen wurde, dabei zur Anwendung. Auf solche Weise ist der Grundsatz der Reformatoren selbst unbrauchbar geworden, daß man die Kirchenlehre messen müsse nach der Schrift. Man that dies in unlebendiger unhistorischer Weise. Zugleich aber entschwand auch dem System der Lehrsätze die geschichtliche Lebendigkeit und damit der practische Werth. Seit Anfang des 17. Jahrhunderts, denn schon bei Joh. Gerhard [1]) läßt es sich aufzeigen, empfand man das Bedürfniß eben doch wieder ein System herzustellen und nicht blos loci an einander zu reihen. Um nun ein vollständiges System durchzuführen, gieng man zurück auf die Scholastik. Man glaubte dieser die Anordnung entnehmen zu können, ohne doch den Grundsätzen der Reformation zu widersprechen. Hiedurch entstand nicht blos eine auffallende Ungleichartigkeit der einzelnen Bestandtheile des Systemes, je nachdem sie scholastischen oder reformatorischen Ursprungs waren, sondern man gerieth in dieselbe Abhängigkeit von der Philosophie ohne es recht zu wissen und nachher mußte man dieselbe anerkennen. Da bildete sich bei den reformirten Theologen eine theologia naturalis aus und die lutherischen unterschieden articuli puri und mixti, d. h. solche welche ganz der Offenbarungstheologie angehören, und solche, welche, wenn auch unvollkommener Weise, die natürliche Vernunft lehrt. In demselben Maße verlor man aber an Kräftigkeit gegenüber der

---

[1]) Loci theol. 1610—25 IX. Voll.

Philosophie, welche ohnehin behauptete, daß die wesentliche und wahre Idee des Christenthums ihr eben so eigen sei. Man wollte dies einem Cartesius gegenüber nicht gerne zugeben und doch sah die Theologie eines Cartesianers fast so aus als die eines nicht=cartesianers. Der orthodoxe Lehrstoff kam hier und dort vor. Da wurde bald die theologia naturalis die Hauptsache, sei es nun, daß man für sie den gesunden Menschenverstand gelten ließ, oder ein bestimmtes philosophisches System. Die theologia revelata hatte es dann mit Dingen zu thun, von denen es schien als ob sie blos zufällige Gestaltungen jener philosophisch gewissen und angeborenen Ideen wären. Eben damals breitete sich die Ethik immer mehr aus, gesondert von der Dogmatik. Sie bedurfte der Thatsache der Offenbarung so sehr viel weniger als die Dogmatik und dies erweckte für letztere ein ungünstiges Vorurtheil. Man beseitigte daher bei der Dogmatik mehr und mehr, das specifisch Christliche und die Dogmatik schrumpfte zusammen, während die Ethik weit und breit wurde. Beide aber waren nun zu einer bloßen Schulsache geworden. Um sie wieder zu einer Sache der Kirche zu machen, mußte man inne werden, was man an der kirchlichen Gemeinschaft habe und dies in der Zeit des verlorensten Subjectivismus ans Licht gestellt zu haben, ist das größte Verdienst Schleiermachers [1]): zugleich lernte man dann wieder durch die Schelling'sche und Hegel'sche Philosophie den Werth geschichtlicher Entwicklung schätzen, wenn auch nur so, daß man in den Ergebnissen der früheren Geschichte Vorstufen der in der Gegenwart gewonnenen Erkenntniß, oder Vorstellungen sah, welche der Idee entsprechen, wenn man sie eben nur richtig erkennt und symbolisch deutet. Allein Schleiermacher hält doch von der Dogmatik nicht anders, als daß sie die dialectisch vermittelte Verbindung des kirchlich Ueberlieferten sei; und die Kritik welche dabei thätig war, das Wesentliche und Unwesentliche an diesem Ueberlieferten auszuscheiden, stammte

---

[1]) Der christliche Glaube 1821—22.

anderswoher als aus dem Christenthum selbst. Und wo man die Dogmatik schellingisch oder hegelisch behandelt, stellte man doch ein philosophisch Gewisses voran, wofür sich das Theologische ausdeuten lassen mußte. Es war also die Theologie nicht zu einer Gewißheit ihrer selbst gekommen, und Dogmatik und Ethik waren nicht Disciplinen, welche durch eine systematische Thätigkeit des Theologen entstanden, sondern nur durch eine kritisch historische. Hiegegen war nöthig, den Grundsatz geltend zu machen, daß man zurückzugehen habe auf die Schrift. Das Beste in dieser Beziehung leisteten Nitzsch [1]) und Beck. [2]) Aber auch hier haben wir eine logisch geordnete Zusammenstellung von Ueberliefertem und der Fortschritt und Gewinn gegenüber den Leistungen des 17. Jahrhunderts war nur der, daß man nun die Schrift lebendiger benutzte mit schärferer Exegese. Aber dabei kann es nicht bleiben, daß der theologische Systematiker blos Ueberliefertes zusammenstellt. Denn nimmt er dieses, welches Stoff seines Systems wird, als das wahre hin, der biblische Theolog es entnehmend der Schrift, der kirchliche auch den Bekenntnißschriften, auf welchen Grund hin nimmt er das als wahr an? Oder nimmt er es nur als ein zu sichtendes und zu sondernes, woher nimmt er das Prinzip dieser Kritik? Das zur Kritik angewendete Prinzip muß fähig sein, sich selbst zum System zu machen, denn ein Prinzip, in welchem nicht schon das Ganze enthalten ist, ist keins. Schleiermacher nahm das religiöse Selbstbewußtsein zum kritischen Princip für das christlich kirchlich Ueberlieferte. Weiter gegangen ist Rothe [3]), indem er eine speculative Theologie forderte, welche den Inhalt des religiösen Selbstbewußtseins in strengem Denken constructiv erhebt. Dies wäre dasselbe, was auch wir als Be-

---

[1]) System der christlichen Lehre 1829.
[2]) Christliche Lehrwissenschaft 1840.
[3]) Theologische Ethik 1845—48.

dürfniß gefühlt haben. Allein der Inhalt des christlichen Selbstbewußtseins ist nicht richtig angegeben, wenn es heißt, das sei das Eigenthümliche des religiösen Bewußtseins Gottesbewußtsein zu sein. Die Beziehung fehlt hier zwischen den beiden Seiten, Gott und dem Selbst. Es ist eben nicht Gott ohne in Beziehung auf den Menschen und umgekehrt innerhalb des religiösen Selbstbewußtseins. Da kommt Rothe zu einer speculativen Theologie, die 1) Theologie, 2) Kosmologie und 3) Ethik ist. Da kann es nicht fehlen, daß das Denken dieser speculativen Theologie selbst, weil ihre Gegenstände so auseinanderfielen, theils auf Sätze führt, welche der christlichen Erfahrung unangemessen sind, theils auf speculative Aussagen, welche dem Christenthum fremd sind.

Rothe hat darin einen neuen Sprachgebrauch aufgebracht, daß er den ganzen Theil der systematischen Theologie Ethik nennt, welcher die eigentliche Heilsgeschichte umfaßt. Ein Verhältniß der Ethik und Dogmatik findet bei ihm nicht statt. Vordem aber war gebräuchlich gewesen, Dogmatik und Ethik als nebengeordnete Disziplinen anzusehen. Doch hat dies erst spät begonnen. Ursprünglich ist das, was nachmals Inhalt der Ethik wird, in dem System überhaupt mit inbegriffen gewesen. Der Stoff des Systems ist nicht geschieden, oder wenn man das Ethische aushob, so geschah es nur in der Art, daß man eben einen Theil des Systemes herauslöste. So war es bei den Scholastikern. Das scholastische System hatte einen Theil, in welchen von den Prinzipien des menschlichen christlichen Handelns und von diesem selbst gesprochen wurde; und wenn z. B. der Zeitgenosse des Thomas Aquinas, Wilhelm Peraldus, den Inhalt dieses Theils besonders behandelte, so war es eben die Herauslösung eines wesentlichen Bestandtheils des ganzen Systems. Nicht eben verschieden von dieser Behandlung der Ethik war die Behandlung der Ethik wie sie nach der Reformation eintrat. Der erste, welcher die Lehre vom christlichen Handeln und dem Prinzip desselben behandelte, war

der reformirte Danäus.[1]) Wie man jetzt, um das christliche Handeln zu bestimmen, auf die Schrift zurückgieng, zeigt sich darin, daß er den Dekalog als die hinreichende Norm des christlichen Handelns ansah. Lutherischerseits war es die Melanchthon'sche Schule, in welcher das christliche Handeln mit Vorliebe als Gegenstand wissenschaftlicher Beschäftigung vorgenommen wurde: aber ein Werk von einiger wissenschaftlicher Bedeutung gab erst Georg Calixt, dessen epitome theologiae moralis 1633 erschien. Darauf hat Dürr in Altorf ein compendium theologiae moralis 1667 erscheinen lassen, in welchem das, was Calixt mehr angedeutet, nun in aristotelischer Form ausgeführt war. Es war nun darüber bei denen, welche sich mit der christlichen Ethik beschäftigten, bis dahin kein Zweifel, daß der Christ im näheren Verstand es sei, mit dessen Handeln es die theologische Ethik zu thun habe. Dann verstand sich aber auch von selbst, daß die Lehren der Heilsrathschluß Gottes, von den Heilsthaten Gottes, von der Heilsordnung, der Ethik voraufgehen und ihr zur Voraussetzung dienen. Aber als man nun über beides, über das Wesen des Christenthums und über das der Theologie entweder unklar war, oder in Widerspruch gerieth mit dem, was bis dahin christliche Erkenntniß war, da machte sich diese Veränderung bei der Ethik zuerst und am Auffallendsten geltend. Bei ihr konnte es am Ehesten so scheinen, als bedürfe es der Offenbarung nicht, um die sittlichen Grundsätze des menschlichen Handelns zu finden. So wurde sie abhängig entweder von der Theologia naturalis oder von der Philosophie. Schon bei Mosheim[2]) ist das natürliche Sittengesetz nur gradweis verschieden von dem geoffenbarten. Bei Baumgarten[3]) hat jenes schon eine überwiegende Bedeutsamkeit und letzteres ist nur Modification des ersten. Nun ward es so, daß nicht blos der

---

[1]) Ethices christ. l. III 1577.
[2]) Sittenlehre der heil. Schrift 1735—53.
[3]) Christliche Moral 1767.

Wiedergeborene Subject der Ethik ist, sondern der vernünftige Christ und das Christliche ist an dem Sittlichen das mehr oder minder zufällige. Es hat sich aber, weil die vernünftige Erkenntniß geistlicher Dinge im Christenthum eine eigenthümlich historische Gestaltung bekam, auch das sittliche Handeln durch das Christenthum eigenthümlich gestaltet. Da dient denn die heilige Schrift nur noch dazu, Motive des sittlichen Handelns, die sich anderwärts nicht finden, oder Beispiele des sittlichen Handelns aus ihr beizubringen, oder einzelne Lebensregeln. Es war also nicht mehr das Christenthum als Ganzes, das auf die Gestaltung und Inhalt der Ethik wirkte, sondern nur Einzelnes des Christenthums. Man gab die von der jeweiligen Philosophie ermittelten sittlichen Prinzipien und that dann das besondere Christliche hinzu. So gaben S. J. Baumgarten und Reinhard [1]) eine Wolf'sche Ethik u. s. w. Die Aufgabe der christlichen Ethik wurde so bezeichnet: das Christlich-Sittliche in seiner Vernünftigkeit zu erkennen, wo man freilich das vernünftig Sittliche schon vorher kennen und haben mußte. Aus dieser Abhängigkeit der christlichen Ethik von Außertheologischem und insofern von Außerchristlichem ist diese Wissenschaft in der Neuzeit herausgetreten durch die von Schwarz,[2]) Beck [3]) und Harleß [4]) herrührenden Bearbeitungen derselben. Katholischer Seits ist das in seiner Weise gelungene Werk von Hirscher [5]) hinzugekommen.

Wir wissen für jetzt noch nicht, ob und wie die syst. Theologie sich etwa verzweigen wird; wenn ihr das nothwendig ist, so wird es sich aus ihrer Aufgabe mit Sicherheit ergeben. Ihre Aufgabe aber kennen wir: sie ist wissenschaftliche Erkenntniß und Aussage des Christenthums, wie der Theologe dasselbe in ihm selbst

---

[1]) System der christlichen Moral 1788 ff.
[2]) Evangelisch-christliche Ethik 1821.
[3]) Christliche Lehrw. 1840.
[4]) Christliche Ethik 1842.
[5]) Christliche Moral 1836.

verwirklicht findet. Den Ausgangspunct für diese Erkenntniß des Christenthums können wir nun nicht mehr außerhalb desselben suchen, aber wir können auch nicht an beliebiger Stelle innerhalb desselben ihn uns setzen und nehmen: es geht nicht an, sich einen Standpunct zu wählen, von wo aus man das Christenthum wissenschaftlich aussage. Dies ist uns so gewiß verwehrt, als das Christenthum eine Einheitlichkeit hat, vermöge deren, wenn ein Mittelpunct gesucht werden soll, dieser eben nur das Centrum dieses Kreises sein kann und nicht kann man eine beliebige Stelle in dem Kreis neben dem Centrum dazu machen. Von anderswoher aber als vom Mittelpunct aus läßt sich das Christenthum nicht einheitlich überschauen und darstellen. Vollends aber, daß man seinen Ausgangspunct für das Christenthum außer ihm wähle, leidet seine Selbstständigkeit nicht. Indeß hat auch das Christenthum nicht in dem Sinn einen Mittelpunct, daß das außer ihm Gelegene gleichgültiger wäre. Man kann nur unterscheiden zwischen ihm selbst in seiner größten Allgemeinheit und zwischen ihm selbst in der Entfaltung seiner vollen Mannigfaltigkeit. Dort hat es keine weitere Bestimmtheit als die, deren es nicht entbehren kann, ohne daß es aufhört, Christenthum zu sein, hier aber fehlt ihm keine Bestimmtheit, die Anspruch hat, für einen Bestandtheil des Christenthums zu gelten. Aber im letzteren Fall kommen nicht etwa Bestimmtheiten zu denen hinzu, welche im ersteren Fall die Aussage des Christenthums ausmachen. Es ist nicht ein numerisches Verhältniß einer größeren oder kleineren Zahl von Bestimmtheiten, sondern dort ist nur das Christenthum in einer Allgemeinheit ausgesagt, in der die ganze Fülle seiner Mannigfaltigkeit beschlossen ist, so daß es sich nur zu entfalten, seinen Inhalt nur herauszusetzen braucht, damit es zur Aussage des Christenthums komme.

Wir können also, da sichs im Christenthum nicht um Wesentliches und Zufälliges handelt, unsern Standpunct nicht in dem Sinn in einem Centrum nehmen, daß uns das um es Herumliegende das Gleichgültige wäre, sondern das Centrum

ſetzt den Kreis, deſſen Mittelpunct es iſt, aus ſich heraus. Hieraus erhellt auch, daß wir uns auf die Unterſcheidung von Fundamentalen und Nichtfundamentalen nicht einlaſſen. Dieſe Unterſcheidung mag vorkommenden Falls practiſchen Werth haben, aber dient dann nur, verſchiedene Auffaſſungen des Chriſtenthums in ihrem Verhältniß zu würdigen, was aber freilich auch nicht ſo geſchehen wird, daß man ſieht, welche Stücke des Chriſtenthums ſich da oder dort finden oder nicht finden, ſondern es wird immer die Geſammtauffaſſung des Chriſtenthums mit der der anderen Seite zu vergleichen ſein.

Mit dem Verfahren, welches ſich uns für die ſyſtematiſche Theologie ergiebt, könnte man das vergleichen, welches Rothe einhält. Aber man wird bald ſehen, daß dies ein ſehr weſentliches anderes iſt. Denn Rothe geht aus von dem Gottesbewußtſein: aus dem wiſſenſchaftlich erkannten Weſen Gottes leitet er dann her, was alles ſein müſſe, weil Gott iſt und weil er iſt, was er iſt. Ein ſolches Verfahren der Deduction des Folgenden aus dem Vorhergehenden, ſo daß Alles zurückgeht auf den oberſten Satz, iſt dem Weſen des Chriſtenthums unangemeſſen, welches das iſt, daß Gott nicht anders erkannt und gewollt wird, als in Chriſto und daß kein anderes Verhältniß zu Gott gelten ſoll, als das in Chriſto Jeſu vermittelte. Hienach muß dieſe Vermitteltheit des Verhältniſſes zwiſchen Gott und uns auch ſchon im Ausgangspunct enthalten ſeyn und darf nicht erſt aus einem davon unabhängigen Gottesbewußtſein, aus einer für ſich beſtehenden Gottesidee abgeleitet werden. Der Chriſt als ſolcher hat überhaupt keine Gottesidee auszuſagen, ſondern einen in Chriſto ihm vermittelten Beſitz Gottes. Er ſteht in einem thatſächlichen Verhältniß zu Gott, deſſen Weſenheit iſt, daß er in Chriſto ſeinen Mittler hat. Da wird man denn nicht die eine Seite dieſes Verhältniſſes ablöſen dürfen von der andern. Es kann nicht Gott abgeſondert für ſich Gegenſtand der Betrachtung werden, geſchweige daß aus einer ſo gewonnenen Gotteserkenntniß jenes in Chriſto vermittelte Verhältniß

zwischen Gott und den Menschen erst hergeleitet werden dürfte. Ists doch selbst bei der Religionsphilosophie so, daß sie auf falsche Sätze kommt, wenn sie Gott ohne Beziehung auf den Menschen und den Menschen ohne Beziehung auf Gott zum Gegenstand macht. Die Religion ist eben ein Verhältniß, eine Gemeinschaft Gottes und der Menschheit und so kann eine Religionswissenschaft immer nur von Gott handeln in seiner Beziehung zum Menschen und umgekehrt. Freilich fehlt der Religionsphilosophie, wenn sie in ihren Schranken bleibt, die Mittlerschaft Christi, weshalb sie mit einem Problem schließen muß. Aber hält sie Gott und den Menschen so auseinander, daß sie nach dem einen und dem anderen fragt, abgelöst von ihrem gegenseitigen Verhältniß, so kommt es nicht einmal zur klaren Herausstellung jenes Problems. Der Werth aber der Religionsphilosophie ist der, daß man die Frage gestellt sieht, auf die das Christenthum die Antwort giebt.

Unser Weg ist also erstens nicht der der Deduction und zweitens haben wir es immer vom ersten Moment unserer systematischen Thätigkeit an mit einem Verhältniß zu thun, das besteht zwischen Gott und Mensch, so daß wir immer von diesem Verhältnisse aus nach Gott oder dem Menschen fragen. Nicht auf einen obersten Satz gehen wir zurück, sondern auf die allgemeinste Aussage des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, welches das Christenthum ist. Den Inhalt dieser allgemeinsten Aussage aus ihr erwachsen zu lassen, das ist unsere Methode, die der Evolution. Es wird sich bei Einhaltung dieser Methode zeigen, welches die geschlossene Einheit des Christenthums ist, daß es auch, wo auf seine allgemeinste Fassung zurückgebracht, doch allen seinen Reichthum in sich schließt.

Wenn wir nun mit einer solchen allgemeinsten Aussage des Christenthums anheben, so kann gegen diese der Glaube Einsprache thun oder die Wissenschaft. Der Glaube, wenn er seinen Inhalt in ihr nicht wieder findet, er kann sich freilich, wenn es ihm an der nöthigen Klarheit über sich selbst fehlt, hierin irren, er weiß sich

Nichts darin enthalten ist, worüber er im Zweifel sein könnte, vielleicht in die Allgemeinheit der Aussage nicht zu finden: da muß er warten, bis die völlige Entfaltung zum System vorliegt. Da wird er dann sehen können, ob nichts von dem fehlt, was er als seinen Inhalt kennt, oder besser, es fragt sich nicht blos, ob er nicht dies und das am System vermisse und ob er sich nicht mit diesem oder jenem Satz desselben in Widerspruch sehe, sondern am Gesammteindruck, den ihm das Ganze desselben vermöge der Gliederung seiner Bestandtheile macht, daran wird er recht sehen, wie er zu dem System stehe. Die Wissenschaft dagegen kann gegen unsern Ausgangspunct Einsprache thun, indem sie bezweifelt oder bestreitet, ob das wirklich die allgemeinste Aussage des Christenthums ist. Ihre Sache ist es, zuzusehen, ob sie auch wirklich nichts enthält, was selbst wieder der Rückführung auf ein Allgemeineres fähig wäre.

Hier ist also eine Untersuchung erforderlich ähnlich der, welche wir vorausschickten, um zu wissen, was es um das Christenthum sei. Doch ist nur die Frage eine ähnliche, die Untersuchung will anders geführt sein als dort. Dort haben wir die Möglichkeiten, wofür das Christenthum etwa könnte gelten wollen, so lange gegeneinander gehalten, bis wir eine fanden, die weder einen Widerspruch in sich trug, noch mit zweifellosen Thatsachen im Widerspruche war. Auf diese Weise haben wir dort alle die Auffassungen des Christenthums ausgeschlossen, die etwa auch Anspruch machen, Christenthum zu sein und es doch nicht sind. Jetzt aber handelt es sich um etwas ganz Anderes. Jetzt gilt es, den Thatbestand des in Christo vermittelten Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, an dem wir uns betheiligt wissen, so daß wir schon voraussetzen, das Christenthum sei ein solcher Thatbestand, auf seinen einfachsten Ausdruck zu bringen. Diese Aussage des Christenthums, die wir suchen, muß so beschaffen sein, daß sich jeder wahre Christ dazu bekennen kann, indem er darin wiedererkennt, was er an seinem Christenthum hat, und daß doch

ohne aufzuhören, Christ zu sein. Wie kommen wir zu solcher Aussage des Christenthums?

Das Erste, dessen ich mir als Christ bewußt bin, ist dies, daß ich zu dem Wesen, das sich mir im Gewißen als meiner selbst und der Welt letzten Grund bezeugt, daß ich zu Gott, wie ich es nun gleich persönlich nenne, in persönlichem Verhältniß stehe, in dem eines gewordenen Ich zu dem ewigen Ich, als Person zu Person. Das zweite ist dies, daß dies mein persönliches Verhältniß zu Gott ein mir in Christo Jesu vermitteltes ist, so daß ich ohne ihn nicht in demselben stände, und ich mich in keiner Beziehung zu Gott weiß, welche ohne Christum für euch bestände: für mein ganzes Verhältniß zu Gott ist er mir der Mittler. Das Dritte ist dies, daß dies in Christo mir vermittelte persönliche Verhältniß zu Gott ein solches ist, das mich im Gewißen befriedigt, der Friede meines Gewißens ist, so daß ich keine Ergänzung desselben begehre, sondern wornach mich verlangt, nur eben dieses Verhältnisses Verwirklichung ist. Es ist also ein Verhältniß wirklicher Gemeinschaft zwischen Gott und mir, welches, wenn es zu seiner vollen Verwirklichung gekommen ist, nichts mehr zwischen Gott und mir bleiben läßt, das uns trennte; und auch schon in seiner dermaligen Wirklichkeit ist es ein Verhältniß vollkommener Gemeinschaft zwischen Gott und mir, Liebesgemeinschaft, daß er mein und ich sein, er in mir und ich in ihm sei. Hiezu kommt aber viertens, daß ich mich dieser Liebesgemeinschaft mit Gott theilhaft weiß als Glied eines sichtbaren Gemeinwesens, dessen Wahrheit also im Unterschied von seiner jeweiligen sichtbaren Wirklichkeit darin bestehen wird, daß die Betheiligung an ihm der in Christo vermittelten Gemeinschaft mit Gott theilhaft macht. Da nun dieser Gemeinschaft mit Gott der Mensch als solcher bedarf und für alle Menschen nur dieselbe eine Bedingung besteht, an dem Gemeinwesen dieses Verhältnisses zu Gott betheiligt zu werden, so ist die Gemeinde Christi nichts anders, als die jenes Verhältnisses zu Gott schon theilhaftige Menschheit.

Wir kommen also zu dem Ergebnisse, das Christenthum, auf seinen einfachsten Ausdruck gebracht, ist die in Christo Jesu vermittelte und zwar gegenwärtig vermittelte persönliche Lebensgemeinschaft zwischen Gott und der sündigen Menschheit. Wenn darin jeder Christ, der sich wirklich das Zeugniß geben kann, an dem Leben der Wiedergeburt Theil zu haben, sein Christenthum erkennt, so wird darin alles, was das Christenthum ausmacht, enthalten sein. Die Entfaltung des Inhalts dieses Satzes ist etwas anderes als Schleiermacher's Beschreibung des frommen Selbstbewußtseins, nemlich nicht ein Sosein des Christen kommt zur Aussage, sondern immer der Thatbestand, welcher objectiv bestehend in mir sich verwirklicht hat.

Man könnte nun allerdings von vorn herein bedenklich sein, ob denn auch wirklich ein solches Auseinanderbreiten des Inhalts jenes Satzes möglich ist, vermöge dessen der ganze Reichthum von Thatsachen auch der geschichtlichen, welche das Christenthum ausmachen, zu Tage tritt. Und hier bedarf allerdings, um dies nicht von vornherein unmöglich erscheinen zu lassen, unsere Bezeichnung der Aufgabe, welche dem Systematiker gestellt ist, eine nähere Ergänzung.

Es geht nicht an, daß wir Thatsachen, welche Bestandtheile des Inhalts christlichen Glaubens sind, um deswillen sofort aufnehmen und auf die Entstehung des Systems Einfluß gewinnen lassen, weil sie von der Schrift bezeugt sind oder dem kirchlichen Gemeinbekenntniß angehören. Denn so würden wir die zwei mit Nothwendigkeit, wie wir sahen auseinanderzuhaltenden Thätigkeiten, die systematische und historische, in einander mengen. Mag es für die oberflächliche Beobachtung noch so wunderlich erscheinen, daß wir Bestandtheile der christlichen Lehre, über die unter Christen kein Zweifel sein kann, noch erst auf dem Weg unsrer Methode vermitteln: die wissenschaftliche Nothwendigkeit läßt es anders nicht zu. Wenn es auf theologischem Gebiet wirklich systematische Thätigkeit geben soll, so muß sie ihren selbstständigen und unabhängigen Gang nehmen, auch auf die

Gefahr hin, daß das so zu Stande kommende System unvollständig geriethe. Aber so ist es auch nicht, daß wir nun für die Herstellung des Systems lediglich auf jenen Ausgangspunkt angewiesen und lediglich auf Evolution seines Inhalts beschränkt wären: eben diese Thätigkeit selbst führt uns auf Thatsachen, welche unzweifelhafter, so zu sagen, handgreiflicher Weise vorliegen, ohne erst ermittelt werden zu müssen. Das sind dann aber nicht solche Thatsachen, über die blos unter Christen kein Zweifel besteht, sondern lediglich solche, die schlechthin gewiß und von Niemand angezweifelt sind. Vor Allem, da wir ja von einem gegenwärtigen Thatbestand des Christenthums ausgehen, liegt eine sichtbare Gegenwart dieses Thatbestandes vor Aller Augen, die Existenz einer christlichen Kirche. Jedermann sieht, daß das ein Gemeinwesen ist, welches sich von allen anderen Gemeinschaften dadurch unterscheidet, daß es ausschließlich religiöser Art ist. Ferner daß sich die christliche Kirche auf eine heilige Schrift beruft, was es auch immer mit dieser historisch gegebenen Schriftensammlung für eine Bewandtniß haben mag. Man sieht vor Augen, welche dieses Gemeinwesens eigenthümliche Selbstbethätigung ist. Es bezeugt sich selbst durch das Wort seines Bekenntnisses, durch eine Taufe mit Wasser nimmt es in seine Gemeinschaft auf, es begeht seine Gemeinschaft mit einem Mahl von Brod und Wein, es ist amtlich geordnet für diese seine Selbstbethätigung, wie verschiedenartig auch diese seine amtliche Ordnung gestaltet sein mag. Eben weil es ein Gemeinwesen ist, darum ist es amtlich geordnet. Diese sichtbare Wirklichkeit der christlichen Kirche hat nun aber so noch gar keinen Werth. Es kommt erst darauf an, dieselbe richtig zu würdigen und zu werthen. Diese Würdigung desselben wird sich auf systematischem Wege ergeben, und so bekommt dann diese für jedermann handgreifliche Wirklichkeit erst ihre christliche Bedeutung. Da wird sich dann zeigen, ob etwa auch noch anderes, was in dem christlichen Gemeinwesen je und je, hier oder da Geltung haben will, dazu berechtigt ist und der Kirche wesentlich.

Die Christen gehören aber nicht blos dieser Gemeinschaft an: in dieser sichtbaren Welt stehen sie auch noch in anderen Gemeinschaften, welche sie mit denen theilen, die nicht Christen sind. Diese von der christlichen Kirche unabhängigen Gemeinschaften, denen ein Jeder angehört, er sei sonst, was er wolle, sind die Menschheit, die Familie, das Volk und der Staat. Ihnen allen gehört auch der Christ an. Er ist Glied einer Familie, Angehöriger eines Volksgemeinwesens, er ist ein Glied der Menschheit, wie sie abgesehen von dem Christenthum besteht. Dies ist wieder eine handgreifliche Thatsache. Wir können sie unbedenklich in den Zusammenhang unserer systematischen Thätigkeit aufnehmen, durch welche sich erst herausstellen wird, was diese Gemeinschaften uns sind und was wir ihnen sein sollen vermöge dessen, daß wir Christen sind. Das ist nun erst die Frage, welche für den Christen Bedeutung hat, wie er zu diesen Gemeinschaften stehe und welches das ihm vermöge seines Christenthums in ihnen eigenthümliche Verhalten sei. Aus ihrem Verhältniß zur christlichen Kirche wird sich das ergeben.

Dies sind also Thatsachen, welche in der sichtbaren Gegenwart vorliegen, über welche was ihre äußere Wirklichkeit anlangt zwischen Christen und Nichtchristen keine Frage sein kann. Fraglich werden sie erst dann zwischen beiden, wenn sie christlich gewerthet und gewürdigt werden. Aber die Gegenwart weist zurück auf eine Vergangenheit, aus der sie herstammt und weiter zurück auf eine Vergangenheit jenseit ihres Ursprungs, wo, was jetzt ist, noch nicht gewesen ist. Es fragt sich, ob wir der Gegenwart der christlichen Kirche absehen können, aus welcher Vergangenheit sie herstammt, und absehen können, welches die Gestalt der Vergangenheit sei, welche die Voraussetzung ihres Ursprungs war. Auch dieser Rückblick in die Vergangenheit führt auf Thatsachen, die nicht erst ermittelt zu werden brauchen, weil über sie kein Streit möglich ist. Die eine Thatsache ist, daß die christliche Kirche ursprünglich aus dem israelitischen Volk hervorgegangen und daß Jesus Israelit

gewesen ist; die andere ist, daß das israelitische Volk als solches außerhalb der christlichen Kirche steht und mit dem Anspruch, als Volk die Gemeinde Gottes zu sein, neben der christlichen Kirche fortbesteht, daß also das israelitische Volk, aus dem die Gemeinde Christi hervorging, mit seinem Volksthum, also im Ganzen und Großen, ihr fremd geblieben ist. Auch diese Thatsachen müssen wir hülfsweise aufnehmen. Aber Alles andere, was geschichtlicher Art ist, erhält nur dann mit wissenschaftlichem Recht und Fug eine Stelle in unserem System, wenn es sich auf dem Weg unserer Methode der Evolution des von uns ermittelten Ausgangspuncts ergiebt. Denn Alles Andere, was Inhalt des Systems christlicher Wahrheit werden mag, so weit es geschichtlicher Art ist, wird von irgend einer Seite her und nach irgend einer Beziehung hin angezweifelt werden können. Es muß uns aber daran liegen, eine wissenschaftliche Verbürgtheit aller der für den Christen wesentlichen Thatsachen zu gewinnen. Was kann es uns helfen, etwa die Thatsache der Auferstehung Christi, so unentbehrlich sie dem Christen ist, darauf hin, weil sie von der Schrift bezeugt ist, in das Ganze unsres Systemes aufzunehmen, da sie ja von der Kritik der neutestamentlichen Schrift und sonderlich der evangelischen Geschichte angefochten wird. Wir können nicht ohne unsre rechtmäßige Thätigkeit zu unterbrechen, diese Kritik mit solchen Mitteln widerlegen, die auf dem von ihr eingenommenen Gebiet liegen. Aber wenn sich bei der Auseinanderfaltung jener einfachsten Aussage des Christenthums mit innerer Nothwendigkeit die Voraussetzung ergiebt, daß der Mittler unsres Heils aus dem Tod erstanden ist, so haben wir diese Thatsache auf eine Weise verbürgt, daß sie dem gegenüber nur eben auch auf systematischem Wege angefochten werden kann, sei es nun, daß die Berechtigung unsrer Herleitung der fraglichen Thatsache in Anspruch genommen wird, sei es, daß auf den Ausgangspunkt zurückgegangen und dieser angefochten wird. Um diesen Erfolg zu erlangen ist es wohl der Mühe werth, sich der Erleichterung

zu entschlagen, welche es dem Systematiker bietet, wenn er die wunderbaren Thatsachen oder die uns von der Schrift bezeugten Thatsachen, welche als solche der historischen Kritik der heiligen Schrift unterliegen, ohne Rücksicht auf diese Kritik ohne Weiteres in sein System aufnimmt, indem er sich etwa darauf beruft, daß ihre Wirklichkeit dadurch sich bewähre, weil sichs zeigen muß, wie unentbehrlich sie im System seien. Aber diese Unentbehrlichkeit stellt sich viel klarer heraus, wenn wir auf rein systematischem Wege zu der fraglichen Thatsache kommen.

Nichts anderes also außer jenen für Niemand zweifelhaften Thatsachen nehmen wir zu Hülfe, um den Satz, der unser Ausgangspunkt geworden ist, die Mannigfaltigkeit seines Inhalts entfalten zu lassen; d. h. wir nehmen nichts zu Hülfe was erst durch irgend welche theologische Thätigkeit selbst zum Beweis seiner Berechtigung gelangen müßte, Bestandtheil des Systems zu sein. Hienach wird denn freilich das System, das uns erwächst, eine gewisse Herbigkeit und abschreckende Strenge des Aussehens haben; dafür aber entschädigt uns die Gleichmäßigkeit und Ebenmäßigkeit, zu der es erwächst, während es sonst etwa kommt, daß man von dem christlichen Selbstbewußtsein aus vielleicht die ewige Trinität Gottes postuliert, die Eigenschaften Gottes in einer aus der Philosophie entlehnten Weise darlegt, eine Lehre von den Engeln einschaltet, nur weil die heilige Schrift von Engeln sagt, und die Thatsachen des Sündenfalls oder der Geschichte des Herrn ohne Weiteres aus dem biblischen Bericht herübernimmt. Dadurch wird das dogmatische System, von der Ethik zu geschweigen, einer Mosaikarbeit ähnlich, deren Bestandtheile sich ungleichartig sind und deshalb auch bei strenger Prüfung des Ganzen nicht zusammenhalten. Die Einheitlichkeit und Ebenmäßigkeit des Systems ist die wissenschaftliche Bürgschaft für die Berechtigung der einzelnen Bestandtheile desselben.

Gehen wir nun an die Ausführung des Systems selbst, so nehmen wir gleich wahr, daß freilich von der Aussage eines

gegenwärtigen Thatbestands ausgegangen wird — denn so ist unsre Aussage des Christenthums beschaffen, die uns den Ausgangspunkt bietet — daß aber doch das erste, worauf wir kommen, nicht Beschreibung der christlichen Gegenwart ist. Denn ist diese ein persönliches Gemeinschaftsverhältniß Gottes und der Menschheit, so ist sie nicht blos ein vorübergehendes und verschwindendes Moment, sondern giebt sich als vollkommene Verwirklichung des göttlichen Willens zu erkennen: somit aber weist sie uns sofort von sich zurück auf eine dahinterliegende ewige Voraussetzung ihrer selbst. Es ist ein Ewiges, das darin zur geschichtlichen Verwirklichung gekommen ist. Zum Andern aber ist jenes Verhältniß Gottes und der Menschheit, dessen Thatbestand das Christenthum ausmacht, ein in der Person Jesu Christi vermitteltes und diese Person ist eine geschichtliche. So weist uns also die Gegenwart, von der wir ausgehen, auf eine geschichtliche Voraussetzung ihrer selbst zurück, welche vorwärts von ihr liegt. Wir werden daher zuerst die ewige Voraussetzung der Gegenwart, um die sich's zunächst handelt, dann ihre geschichtliche Voraussetzung zu ermitteln haben. Das erstere geschieht so, daß wir das gegenwärtige Verhältniß Gottes und der Menschheit, wie es in Christo Jesu vermittelt ist, aus seiner Geschichtlichkeit, in der es verwirklicht vorliegt, zurückübersetzen in die Ewigkeit des göttlichen Willens, der darin zu seiner Verwirklichung gekommen ist.

Das Andere ist, daß wir derselben Gegenwart die Merkmale ihrer Vergangenheit absehen. Denn liegt hier wirklich eine vollkommene Verwirklichung ewigen Gotteswillens vor und nicht blos ein vorübergehender verschwindender Moment desselben, so muß diese Gegenwart die Merkmale aller der wesentlichen Momente der Vergangenheit tragen, in der die Wurzeln und Anfänge dieser Gegenwart liegen. Dabei ist nicht zu vergessen, daß sichs immer für uns um ein Verhältniß Gottes und der Menschheit handelt, welches freilich, wo wir auf die dahintenliegende Ewigkeit zurückgehen, eben

hiedurch zu keinem ewigen Verhalten Gottes zur Menschheit wird, welches aber, wo wir den geschichtlichen Gang der Verwirklichung dieses ewigen Gotteswillens aufsuchen, immer beides sein wird, ein Verhalten Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott. Es wird nöthig sein, dies zu bemerken, um von vorne herein solche Unterscheidungen in der systematischen Theologie auszuschließen, wie wenn man sagt, sie sei einerseits Entwicklungsgeschichte der welterlösenden Thaten Gottes (Dogmatik) und andererseits Entwicklungsgeschichte der erlösten Menschheit (Ethik). Hiegegen uns zu erklären sind wir schon jetzt veranlaßt, während sich die allgemeine Frage, ob überhaupt die systematische Theologie in eine Mehrheit von Disziplinen zerfalle, dann erst mit Sicherheit beantwortet wird, wenn wir unsern Gang zu Ende gebracht haben.

Aber die Gegenwart des Christenthums weist auch auf eine Zukunft hin. Allerdings ist das in ihr verwirklicht vorliegende Verhältniß Gottes und der Menschheit ein vollkommenes, weil ein Verhältniß der Liebe und Gegenliebe; aber andererseits liegt doch vor, daß dasselbe in dieser Vollkommenheit noch nicht zur schließlichen Verwirklichung gelangt ist. Es ist vorhanden, aber nicht vollzogen. Was nun noch rückständig ist, muß sich ebenso der Gegenwart absehen lassen, wie wir ihr die Vergangenheit abgesehen haben, die sie zu ihrer Selbstvoraussetzung hat. Denn es ist eben das schon vorhandene Verhältniß Gottes und der Menschheit, das zu seinem schließlichen Vollzuge kommen will; und so werden wir, wenn wir vergleichen, was es um dieses Verhältnisses Vollkommenheit und was es um den Widerstreit der Wirklichkeit wider dieselbe sei, aus der Einsicht in diesen Widerstreit entnehmen können, was noch rückständig sei, daß es zu seiner schließlichen Verwirklichung komme.

Und so wäre uns denn auch der Gang vorgezeichnet, den wir einzuhalten haben. Er ist einfach genug, um selbstverständlich zu erscheinen. Wir heben an mit der Aussage dessen, was

die ewige Voraussetzung der Gegenwart des Christenthums ausmacht, fahren mit dem fort, was die geschichtliche Voraussetzung desselben bildet, beschreiben sodann diese Gegenwart selbst, welche vor Augen liegt, aber in ihrer Wahrheit erkannt und darnach gewürdigt sein will und wir schließen mit einer Aussage der Zukunft, auf die diese Gegenwart zielt. Nach einer Eintheilung der systematischen Theologie ist hier, wie man sieht, keine Frage. Wir haben nicht einen fertig vorliegenden Stoff vor uns, den wir zerlegen und vertheilen, sondern wir lassen jene allgemeinste Aussage, was es um das Christenthum sei, ihren Inhalt, der durchweg thatbeständlich ist, auseinanderlegen und entfalten; und damit wird der Gang, den wir einzuhalten haben, von selbst, nachdem die ewige Voraussetzung des Christenthums dargelegt ist, ein geschichtlicher. Somit können wir daran gehen, uns zu vergegenwärtigen, welchen Verlauf die systematische Thätigkeit der Theologen habe und nehme, wenn das für die Aufgabe desselben erkannt wird, was wir als solche bezeichneten. Denn was wir nun zunächst unternehmen, ist nicht sowohl eine ins Kurze gezogene Dogmatik und Ethik, als vielmehr eine Zeichnung der Thätigkeit, welche dem Systematiker auf theologischem Gebiet zukommt.

Erstes Lehrstück.

Wir nennen das Christenthum ein persönliches Verhältniß Gottes und der Menschheit, also das Verhältniß eines Ich zum Ich. Von da aus bestimmt sich das Wesen, welches unsrer und der Welt letzter Grund ist, als Person. Dies ist der Anfang theologischen Erkennens, daß wir den Namen Gott nennen, denn dieser Name ist Personname. Was für die Philosophie immer Problem bleiben muß, die Persönlichkeit Gottes, ist die erste theologische Erkenntniß. Was die Philosophie von dem absoluten Wesen sagt, wird hier Aussage von dem persönlichen Gott.

Zum Zweiten sagen wir von dem Christenthum, daß es ein in der Person Christi Jesu vermitteltes Verhältniß Gottes

und der Menschheit sei. Diese Mittlerschaft Jesu führt auf ein innergöttliches Verhältniß, das sich in ihr offenbart und also Voraussetzung des im Christenthum vorliegenden Thatbestandes ist. Dieses Mittlers Verhältniß zu Gott muß, um ein mittlerisches sein zu können, in ihm selbst seinen Ursprung haben und dadurch von dem unsren sich unterscheiden. Andererseits ist es der Mensch Jesus, von dem wir solche Mittlerschaft aussagen. Er der Mensch Jesus also steht in solchem Verhältniß zu Gott, das in ihm selbst seinen Ursprung hat. Dies führt darauf, daß er gleich uns, die wir Menschen sind, im Geiste Gemeinschaft hat mit dem, zu welchem er in dem Verhältniß des Sohnes zum Vater steht.[1]) Wir können den ewigen Grund der Mittlerschaft Jesu nicht finden und aussprechen, ohne auf ein innergöttliches Verhältniß zu kommen, als dessen geschichtlichen Vollzug sich nunmehr das gegenwärtige Verhältniß des Vaters und Sohnes im Geiste darstellt.

Zum Dritten nennen wir das Christenthum ein Verhältniß Gottes zur Menschheit. Führen wir dies Verhältniß Gottes, in dem er zur Menschheit steht, auf seinen ewigen Grund zurück, so wird es hier zu seinem in ihm ursprünglichen Verhalten zur Menschheit. Denn der Gegenstand seines Verhaltens ist ein gewordener. In die Ewigkeit also zurückgeführt wird das Verhältniß Gottes zur Menschheit zum ewigen Liebeswillen des dreieinigen Gottes. Daß Gott die Liebe ist, kommt nur von hier aus zur Erkenntniß, wo diese Erkenntniß das innergöttliche Verhältniß des Dreieinigen zu ihrer Voraussetzung hat.

---

[1]) Das hier fehlende Mittelglied giebt das Mscr.: Das kraft seiner wirksamen Gegenwart im Menschen Leben Setzende, den Menschen zu einem lebendigen Wesen Machende nennen wir Geist; hat nun Gott Geist den wirksamen Grund des Lebens Jesu werden lassen und steht Jesus in einem innergöttlichen Verhältniß, so muß dieser Geist, da sonst das geschichtliche Verhältniß Jesu zu Gott in Geschöpflichem gründete und also mit seinem innergöttlichen in Widerspruch stände, diesem letzteren angehören, eben damit aber innergöttliches Ich sein.

Endlich viertens betonen wir die andere Seite der Aussage, daß das Christenthum Verhältniß Gottes zur Menschheit sei, und entnehmen daraus, daß es ewiger Weise der Liebeswille Gottes gegen die einheitliche Menschheit ist. Einerseits ist der Liebeswille Gottes gegen die Menschheit der einige ewige Wille Gottes und giebt es nicht mehrerlei ewige Willensmeinungen, und andererseits sind es nicht die einzelnen Menschen als solche, welche dieses ewigen Liebeswillens Gegenstand sind. Das in Christo vermittelte Verhältniß Gottes zur Menschheit ist der wesentliche Inhalt des ewigen sich geschichtlich vollziehenden Willen Gottes. In diesem Sinn ist von Prädestination zu sagen.

So hat uns denn die Rückführung des Christenthums als eines gegenwärtigen Thatbestandes in die hinter ihm und ihm zu Grunde liegende Ewigkeit auf ein Dreifaches geführt: Auf die Persönlichkeit Gottes, auf das innergöttliche Verhältniß der Trinität und auf die Prädestination der Menschheit. Als der persönliche Gott ist er der sich selbst bestimmende, seine Trinität ist seine Selbstbestimmung nach innen, die Prädestination der Menschheit seine Selbstbestimmung nach außen. Diese drei Stücke stehen in unlöslichem Zusammenhang und fordert eins das andere.

Zweites Lehrstück.

Wir gehen über zu der Ermittelung der geschichtlichen Voraussetzung der Gegenwart, um die sichs für uns handelt, und da ist gleich das erste, worauf wir geführt werden, daß es eine Geschichte giebt. Denn wo nicht Anfang und Ende ist, da ist keine Geschichte: ein bloses Geschehen macht keine Geschichte aus. Nun ist aber die Gegenwart des Christenthums Abschluß einer Geschichte, weil Verwirklichung des ewigen Gotteswillens in seiner Einheitlichkeit, nicht blos irgend eines. Es ist hier ein Ende vorhanden, zu dem es gekommen ist, welches Ende nicht selbst wieder nur ein verschwindender Moment ist; denn

eine vollkommene Verwirklichung des ewigen Liebeswillens Gottes ist vorhanden. Dies Ende weist auf einen Anfang zurück und dieser Anfang ist dann nicht blos der Anfang irgend welchen Werdens, sondern des Werdens überhaupt, weil es eben nicht blos irgend ein, sondern der einheitliche ewige Gottes-wille ist, der hier verwirklicht vorliegt.

Zum Zweiten aber ist ja nun die Geschichte auf die wir geführt worden sind, Geschichte des Verhältnisses zum Menschen, und dieses Verhältnisses ewige Voraussetzung ist nicht blos der ewige Gotteswille, sondern noch über diese hinausgelegen das innere göttliche Verhältniß, ohne welches der die Menschheit zum Gegenstand habende ewige Liebeswille Gottes eben so wenig gedacht werden könnte, als dieses Willens Vollzug. Somit hat der dreieinige Gott selbst sich in ein Nacheinander begeben, ist mit seiner Ewigkeit in die Geschichtlichkeit eingetreten, sein ewiges Verhalten, das eins ist mit seinem ewigen Liebeswillen, wird ein geschichtliches; sonst wäre es kein persönliches Verhältniß Gottes und der Menschheit, dessen Geschichte hier angeht. Indem aber der dreieinige Gott, nicht blos eine Geschichtlichkeit setzt, sondern sich selbst in sie begiebt, begiebt sich eben damit nothwendig das trinitarische Verhältniß in eine Ungleichheit seiner selbst, welche da am Größten geworden ist, wo es Verhältniß des Vaters zu dem auf Erden lebenden Menschen Jesus geworden ist.

Wir haben das trinitarische Verhältniß da nicht benannt, wo sichs um die Ewigkeit desselben handelte. Dort läßt sich nur sagen, daß die Selbstgleichheit desselben analog sein werde der Selbstungleichheit desselben, in der er uns geschichtlich entgegentritt. Jetzt aber in seiner geschichtlichen Selbstungleichheit, wird es möglich, es zu benennen und zwar ist da ein doppelter Weg: Entweder schließen wir aus der geschichtlichen Gestalt des trinitarischen Verhältnisses, welche die Gegenwart desselben ausmacht, auf jenen Anfang desselben zurück, oder wir benennen es von der Thatsache aus, daß sich hier Gott als der dreieinige

bestimmt für das Werden eines Menschen, welches er mit seiner Trinität umschließt. Nach dem Woher und Wohin und Wo dieses Werdens dürfen wir das trinitarische Verhältniß benennen, weil dasselbe für das Werden des Menschen seine ewige Selbstgleichheit in geschichtlicher Ungleichheit bethätigt und offenbart. Hienach wird zu unterscheiden sein zwischen ihm, dessen Wille ist, daß der Mensch werde, dem überweltlichen Schöpfer, und zwischen ihm, an welchem dieser Wille und dessen Verwirklichung Maß und Ziel hat, dem urbildlichen Weltziel, und zwischen ihm, in welchem dieses Willens Verwirklichung sich gründet, dem Geist, dem einwohnenden Lebensgrund der Welt. Da wird sich dann zeigen, daß diese Gestaltung des innergöttlichen Verhältnisses derjenigen correspondiert, welche sich uns in dem Verhältniß Gottes des Vaters und seines Sohnes, des Menschen Jesus, und des heiligen Geistes darstellt. Diese Selbstübersetzung des trinitarischen Verhältnisses aus der Ewigkeit in die Geschichtlichkeit ist die Vorbedingung alles Werdens dessen, was sich Gott außer ihm selbst zu seinem Gegenstande macht.

Was ist es nun um das Werden dessen, was außer Gott seinen Anfang nimmt? Wir gehen wieder davon aus, daß der Mensch der eigentliche und wesentliche Gegenstand des wesentlichen Gotteswillens ist und daß es sich also wesentlich um das Werden des Menschen handelt. Von ihm gilt das, was wir sagten, daß sich die Verwirklichung des ewigen Willens Gottes gründe, den Grund seiner selbst erhalte und habe im heiligen Geist. Es ist der werdende und gewordene Mensch, der an Gott dem Geiste den wirksamen Grund seines werdenden und gewordenen Lebens hat. Aber wenn der von Gott außer ihm selbst gesetzte Anfang dieser ist, daß er den Menschen werden läßt, so ist doch andererseits eben deshalb nicht der Mensch der Anfang des Werdenden, sondern vielmehr kommt in ihm alles Werden zu seinem Abschluß und Alles, was da wird, wird in der Weise, daß es auf den Menschen abzielt, um in ihm zu seinem einheitlichen Abschluß zu kommen. Hieraus er-

giebt sich, daß wir zu unterscheiden haben zwischen der Welt als einem im Menschen einheitlich abgeschlossenen Ganzen und zwischen der Welt als einer Summe von einzelnen Erscheinungen. Da es wesentlich der Mensch ist, welchem der Geist Gottes als seines Lebens Grund einwohnt, so gilt ein Gleiches von der Welt, aber nur insoferne, als sie ein einhaltliches Ganzes ist, nur insoferne, als sie in dem Menschen ihren einheitlichen Abschluß hat. Dies führt aber dann darauf, daß der Welt als einer Vielheit von einzelnen Erscheinungen auch eine Vielheit von wirksamen Ursachen ihres Lebens zur Voraussetzung dient und diese Vielheit wirksamer Ursachen wird sich dann zur Welt, sofern sie eine Summe von einzelnen Erscheinungen ist, ebenso verhalten, wie sich Gott der Geist zu dem im Menschen abgeschlossenen einheitlichen Ganzen der Welt verhält. Diese wirksamen Ursachen sind selbst lebendig, aber nicht von selbst lebendig. Sie sind Personwesen aber geworden, sie sind Geister aber endliche und als solche beschlossen in dem persönlichen Geiste Gottes.

Und was ist es nun um den Menschen, wenn er in solchem Verhältniß zu Gott und zur Welt steht? Der Mensch ist Abschluß einer ihm voraufgehenden mannigfaltigen körperlichen Welt und andererseits ist er dazu geworden, um zu Gott, d. h. aber zunächst, zu Gott dem überweltlichen Schöpfer — denn so bringt es der Eintritt des Dreieinigen in die Geschichtlichkeit mit sich, in persönlichem Verhältniß zu stehen. Dies beides faßt sich uns in dem Einen zusammen, daß der persönliche Geist Gottes selbst dem werdenden und gewordenen Menschen seines Lebens einwohnender Grund ist. Hieraus erhellt aber weiter, daß ihm der Geist Gottes, da er der ihm vorausgehenden körperlichen Welt gleichartig ist, eben so wie dieser als bestimmende Macht einwohnt, während mit gleicher Nothwendigkeit zu sagen ist, daß es dann eben dieses Einwohnen des persönlichen Geistes Gottes sein muß, das den Menschen zu einem selbstbestimmbaren Wesen macht. Wie anders soll sich nun dieser Gegensatz auflösen als darin, daß wir sagen, der

Geist Gottes, welcher dem werdenden und gewordenen Menschen als seines Lebens Grund einwohnt, ist ihm die bestimmende Macht, die ihn seiner Selbstbestimmung entgegenführt.[1]) Und diese seine Selbstbestimmung, welcher der Geist Gottes ihn nur entgegenführt, so daß die menschliche Selbstbestimmbarkeit dadurch ungemindert bleibt, worin sollte sie bestehen, als darin, daß der Mensch das ihm durch die Schöpfung gesetzte Verhältniß zu Gott und zur Welt zum Inhalt seines eigenen Willens macht, daß er dies Verhältniß, darein er geschaffen ist, bejaht? So lange er also dieser seiner Selbstbestimmung noch erst entgegengeht, lebt er in einer Freiheit und Seligkeit, indem sein Wille und Dasein lediglich in Gott, seinem Schöpfer, gegründet ist, vermöge des ihm bestimmend einwohnenden Geistes Gottes. Aber diese Seligkeit ist eben eine anfängliche seiner Selbstbestimmung entgegenschauende.

Dies ist es um den Menschen. Aber wir können es hiebei nicht belassen. Wenn nemlich die Menschheit, wie wir im ersten Lehrstück sahen, als Einheit, wenn die einheitliche Menschheit Gegenstand des ewigen Liebeswillens Gottes ist, so ist der Anfang der Verwirklichung dieses göttlichen Willens auch nicht anders zu denken, als daß der Anfang des Menschengeschlechts ein einheitlicher war. Sündig aber ist die Menschheit als das sich selbst fortpflanzende Geschlecht. Hieraus ist zu entnehmen, daß zwischen der Erschaffung des ersten Menschen und zwischen der Selbstbestimmung, von welcher her die Menschheit eine sündige ist, die geschlechtliche Unterschiedenheit eingetreten sein muß.

---

[1]) Die Vorlesungen von 1851 lassen in diesem Zusammenhang mehr das psychologische Moment hervortreten. Sie sagen: Der Mensch ist einerseits das Ich, für welches die Welt ist und welches für die Liebesgemeinschaft mit Gott ist, und andererseits als gleichartiger Theil der körperlichen Welt, die in ihm zum Abschluß gekommen, dient er sich zum Mittel seiner selbst: Dort ist er Person, sich selbst bestimmendes Ich, hier ist er Natur, sich selbst zum Mittel seiner selbst dienend, ein Etwas, das er als Ich zum Organ seiner Selbstbethätigung gebraucht u. s. w.

Sie gehört noch der Schöpfung an, ist noch ein Vorgang des Werdens des Menschen. Aber da andererseits feststeht, daß der Mensch einer geschaffen ist, so gleicht sich beides nur so aus, daß er, der Erstgeschaffene, eines Weibes Mann geworden ist: wobei dann aber eben so deutlich ist, daß das Weib nicht neben dem Erstgeschaffenen geworden sein kann als ein zweiter Mensch neben dem ersten, denn damit würde wieder die Einheitlichkeit des Anfangs des menschlichen Geschlechts aufgehoben. Nicht neben ihm, sondern aus ihm muß das Weib geworden sein.

Das sind die Sätze, in denen sich uns der Anfang ausprägt, den Gott gesetzt hat. Es ist hier die Geschichtlichkeit Gottes und was man die ökonomische Trinität nennt eins und dasselbe. Denn die ökonomische Trinität ist ein Verhältniß der Ungleichheit in Gott und diese haben wir damit, daß sich Gott in ein geschichtliches Verhältniß zum Menschen begiebt, unmittelbar gesetzt gefunden. Zum Andern ist hier des Menschen Verhältniß zur Welt und den Geistern eins und dasselbe. Es bedarf nicht einer Lehre von den Geistern Gottes, die da neben der Lehre von der Welt Gottes eintrete, sondern die Welt des Menschen ist ohne das Geisterthum in diesem Zusammenhang nicht denkbar. Also ist die Lehre von den Engeln nicht ein ungleichartiger Bestandtheil der Aussage des Christenthums im Vergleich zu den andern darin enthaltenen Thatsachen. Zum dritten hat sich gezeigt, daß die anfängliche und eben deshalb bleibende Einheit des Menschengeschlechts eben so wesentlich ist für das Verhältniß zu Gott wie für das zur Welt.

Drittes Lehrstück.

Wir sind durch das Voraufgegangene bereits auf die Selbstbestimmung des Menschen gewiesen, von der wir sagten, daß er ihr durch den Geist Gottes als die ihm einwohnende bestimmende Macht entgegengeführt werde. Unsere weitere Frage geht also auf diese Selbstbestimmung des Menschen, auf sein Verhalten gegen Gott, seinen Schöpfer, durch welches er sein

Verhältniß zu ihm selbst gesetzt hat. Hiefür ist die Thatsache, daß wir in einer durch Jesus Christus vermittelten Gemeinschaft mit Gott stehen, in zwiefacher Weise bedeutsam. Denn erstens ständen wir nicht in Gemeinschaft mit Gott, sondern unser Verhältniß zu ihm wäre das Widerspiel einer Gemeinschaft, wenn wir nicht an Christo Jesu den Mittler unsres Verhältnisses zu Gott hätten. Das Andere aber ist, daß wir uns also doch haben von Gott durch Jesum bestimmen lassen, indem wir sonst in ein durch Jesus vermitteltes Verhältniß der Gemeinschaft mit Gott nicht gekommen wären. Einerseits also stellt sich dar, daß die anfängliche Selbstbestimmung des Menschen im Gegensatz zu derjenigen, welcher ihn der Geist Gottes entgegenführte, eine Verneinung des ihm durch die Schöpfung gesetzten Verhältnisses zu Gott und zur Welt gewesen sein muß, statt Bejahung desselben zu sein. Zum Andern aber erhellt aus der gleichen Thatsache, von der wir auf diese anfängliche Selbstbestimmung zurückschließen, es könne dieselbe nicht schlechthin eine Selbstentgegensetzung gegen Gott gewesen sein, weil es sonst nie dazu hätte kommen können, daß der Mensch sich von Gott bestimmen ließ; oder wenn wir uns die Welt als den Gegenstand jener Selbstbestimmung des Menschen denken, so sagen wir auch in Bezug darauf, daß sie nicht könne eine Bestimmung seines Verhältnisses zur Welt gewesen sein, durch die er Gott von sich ausschloß, oder Gott ausschloß aus seinem Verhältniß zur Welt. Denn so würde er nie dazu haben kommen können sich von Gott bestimmen zu lassen. Wir werden also die anfängliche Selbstbestimmung des Menschen so bezeichnen, daß er sein Verhältniß zur Welt anders wollte als es ihm durch die Schöpfung gesetzt war, ohne daß er gemeint war, Gott schlechthin von sich oder von seinem Verhältniß zur Welt auszuschließen und ihn zu verneinen. Da dies aber ein Widerspruch in sich selbst ist, so muß der Mensch in einer Selbsttäuschung gehandelt haben und da eine solche unmöglich ist, wenn ihn Gottes Geist seiner Selbstbestimmung entgegenführte, unmöglich wenigstens eine Selbsttäuschung ge-

wesen sein kann, die ihren Ursprung in ihm selbst hatte, so muß eine täuschende Wirkung auf ihn geschehen sein, durch die er sich hat bestimmen lassen. Sie ist darum doch seine Selbstbestimmung und doch widergöttliches Verhalten und seine Schuld. Denn an dem Geiste Gottes, der ihm einwohnte, hatte er ein Zeugniß wider diese auf ihn geschehende Wirkung und ließ er sich von letzterer bestimmen, so geschah es gegen jenes Zeugniß. Einen anderen Ort aber, von wo jene Wirkung auf ihn ausgegangen sein kann als die Geisterwelt, giebt es nicht. Und da, wie wir sahen, das gesammte göttliche Verhalten in der die Voraussetzung des Menschen ausmachenden Welt, soferne dieselbe aus einer Vielheit einzelner Erscheinungen besteht, durch das Walten der Geister vermittelt ist, da also die Welt als eine Vielheit einzelner Erscheinungen mit der Geisterwelt in ihr steht und fällt, so ist es nicht die Geisterwelt schlechthin gewesen, die jene Wirkung auf die Menschen übte, indem sonst die Welt nicht fortbestanden hätte, sondern sie war nur der Ort, von wo diese Wirkung ausgieng und wir lernen also in ihr einen Willen unterscheiden, der gegen Gott ist, obgleich er der Geisterwelt angehört, durch die sich das Walten Gottes in der körperlichen Welt vermittelt. Wir können weiter daraus, daß dieser gottfeindliche Wille seine Wirkung auf den Menschen richtete, näher bestimmen, was es um seine Feindschaft gegen Gott sei. Sie besteht darin, daß er die im Menschen vorhandene Einheit der Welt nicht will: auf dieser Einheit Auflösung ist er gerichtet, er will die Welt nicht so, daß sie im Menschen ihren Abschluß habe und darum richtet er seine Wirkung täuschend und betrüglich auf den Menschen, daß er aufhöre der Abschluß der Welt zu sein, zu dem er durch die Schöpfung gesetzt war. Ist nun die Schöpfung des Menschen Anfang der Verwirklichung des ewigen Willens Gottes, so ist also jene Feindschaft gegen das rechte eigentliche Werk Gottes gerichtet, welches sie nicht so will. Das Werk zu vereiteln, in dem sich der ewige Wille Gottes vollbringt, darauf ist jene Feindschaft gerichtet.

So bezeichnen wir den Ort, von dem jene Wirkung auf den Menschen ausgieng.

Wir haben aber auch den Ort, wohin sie gegangen und auf den sie gezielt hat, näher zu bestimmen. Denn wie sollte der Erstgeschaffene selbst solcher Täuschung unterliegen, so lange der Geist Gottes ihn also einwohnt, daß er ihn seiner Selbstbestimmung entgegenführt! Wenn er sich täuschen ließe, so könnte es nicht anders sein, als daß er getäuscht sein wollte, und es wäre nicht anders, als ob er sich aus sich selbst so bestimmte. Aber durch die Schöpfung des Weibes ist die Möglichkeit solcher Täuschung näher gebracht. Denn das Weib ist darum, weil sie aus dem Mann geschaffen, auch für eine Gemeinschaft mit dem Mann geschaffen, in der sie auf ein dadurch bedingtes Verhalten angewiesen ist. Tritt nun jene von der außermenschlichen Welt kommende Wirkung zwischen Mann und Weib und geht sie auf das Weib so, daß sie dadurch zu einem Verhalten außerhalb ihrer Gemeinschaft mit dem Mann aufgefordert wird, so ist ein Erfolg dieser täuschenden Wirkung möglich, welcher freilich auch Sünde, widergöttliches Verhalten ist, aber doch solches, das nicht gleichbedeutend ist mit selbstwilliger Empörung gegen Gott. Nur bei dem Weibe ist es eine Minderung der Schuld, daß sie sich hat täuschen lassen und wenn dann von ihr aus die Versuchung an den Mann kommt, ist es Minderung seiner Schuld, daß er sich hat bestimmen lassen.

Alles dies gehört zur nothwendigen Näherbestimmung des Verhaltens der Erstgeschaffenen, mit dem ihre Sünde anhob. Denn nur nachdem wir dasselbe so näher bestimmt haben, erhellt die Möglichkeit einer Wiederherstellung aus dieser Sünde in die Liebesgemeinschaft mit Gott.

Wenn nun aber der Mensch in seinem Verhältniß zur Welt von jenem außergöttlichen Willen sich hat bestimmen lassen, den er als widergöttlich von sich hätte ausschließen sollen, so wandelt sich sofort, so viel an ihm liegt, sein durch die Schöpfung gesetztes Verhältniß zur Welt und wird ein solches,

darin sich jener gottfeindliche Wille, jener auf Weltauflösung gerichtete Wille verwirklicht. Denn damit, daß sich der Mensch statt durch den Geist Gottes von jener Gottfeindschaft hat bestimmen lassen, hat die Welt die Einheit verloren, zu der sie in ihm beschlossen war durch die Schöpfung. Es tritt ihre Auflösung ein, welche den Menschen, sofern er Bestandtheil dieser ihm vorausgehenden Welt ist, mit ergreift. Dies ist dann die Unseligkeit des sündig gewordenen Menschen nach Seiten der Welt hin. Er findet sich in einer Welt, die in der Auflösung begriffen ist, statt daß sie zuvor, als sie in ihm ihren einheitlichen Abschluß hatte, in allen ihren Bestandtheilen zusammenstimmte. Nach der anderen Seite wird der Mensch dessen inne, daß Gott ihn von sich ausschließt, daß der, welcher ihn geschaffen, sich fremd und feindlich gegen ihn stellt. Denn der Geist Gottes kann nicht in ihm sein, welcher ihn zu einem lebenden Wesen macht, ohne ihm diese durch seine Schuld eingetretene Wandlung des Verhältnisses Gottes zu ihm zu bezeugen (im Gewissen); oder wenn er aufhört, lebendiges Wesen zu sein, wenn sich die Weltauflösung bis dahin vollzieht, so ist er hiemit vollends von Gott ausgeschlossen und erfährt stetiglich damit, daß er im Tode ist, die ihn ausschließende Feindschaft Gottes. In beiderlei Weise also, in dem mittelbaren und unmittelbaren Verhältniß zu Gott ist er, so viel an ihm liegt, unselig geworden. Denn daß er der Weltauflösung inne wird, die ihn mit ergreift, ist zwar eine Wirkung des gottfeindlichen Willens, — denn dieser vollbringt sich darin —, aber dieser Wille gehört der Geisterwelt an, durch welche sich alles Walten Gottes in der körperlichen Welt vermittelt. Und so ist denn dieselbe Weltauflösung, in der der gottfeindliche Wille sich Genüge geschehen sieht, Vollzug des göttlichen Willens, ohne den auch die Gottfeindschaft ohnmächtig sein würde, ihre Wirkung zu thun. Immerhin aber, wenn es hiebei bliebe, würde der Vollzug des göttlichen Willens und die Selbstverwirklichung des gottfeindlichen Willens in Eins zusammen fallen. Doch eben

hiezu ist die Art und Weise, wie es zur Sünde des Menschen gekommen ist, unter göttlicher Ordnung und Fügung gestanden, damit eine Möglichkeit bliebe, daß der Mensch sündig würde und der ewige Liebeswille Gottes doch nicht um seiner selbst Verwirklichung käme. Die Gegenwart des Christenthums in der wir stehen, lehrt uns, daß eine Möglichkeit geblieben ist, daß der Mensch sich von Gott bestimmen lasse, nachdem er sich im Anfang widergöttlich hat bestimmen lassen. Nicht von des Menschen wegen ist diese Möglichkeit geblieben, sondern durch Gottes Fügung. Die Eröffnung derselben war eine Gnadenthat Gottes und so wird sich nun auch diese offen gebliebene Möglichkeit verwirklichen.

Viertes Lehrstück.

Um die Möglichkeit handelt sichs, daß der Mensch im Widerspruch damit, wie er sich anfänglich hat bestimmen lassen, von Gott bestimmt wird und sich bestimmen lasse und daß er dadurch in ein Verhältniß zu Gott und zur Welt gelangt, welches das Widerspiel dessen ist, in das er durch seine Selbstbestimmung gekommen ist. Von Gottes wegen ist ihm diese Möglichkeit offen, es wird also auch der dreieinige Gott sein, in dessen Verhalten gegen ihn jene Möglichkeit sich verwirklicht. Wir nennen wieder gleich den dreieinigen Gott, denn wir gedenken sofort daran, daß die Verwirklichung jener Möglichkeit in Christo Jesu vorhanden ist, d. h. also vorhanden ist in einem geschichtlichen Vollzug, einer Gestaltung des innergöttlichen Verhältnisses der heiligen Trinität. Da, wo Gott, den wir als überweltlichen Schöpfer bezeichnet haben, der Vater Jesu Christi ist, da, wo Gott, den wir das urbildliche Weltziel nannten, der Mensch Jesus der Sohn Gottes ist, da ist die Verwirklichung jener offen gelassenen Möglichkeit vorhanden. Zwischen jene Bezeichnung des Dreieinigen auf die uns die Schöpfung führte, und zwischen diese Bezeichnung des Dreieinigen, welche der Erlösung angehört, ist die Sünde getreten.

Durch sie ist der Schöpfer des Menschen sein zürnender Richter geworden, durch sie ist der Mensch dem urbildlichen Weltziel, welchem er abbildlich entsprechen sollte, fremd und entfremdet geworden, durch sie hat er an dem Geiste Gottes, der ihm als Grund seines Lebens einwohnt, einen ihm beiwohnenden Zeugen des Zornes Gottes gegen ihn. Welcher Abstand nun zwischen dem, was der Dreieinige dem Menschen in Folge seiner Sünde geworden ist und zwischen dem, was er ihm einst werden wird! Es fragt sich: Welche Stufen einer zwischen Gott und der Menschheit sich begebenden Geschichte liegen zwischen dort und hier? Wir haben den Ausgangspunct und sehen den Zielpunct und so werden wir die wesentlichen Momente des Fortschreitens der zwischenliegenden Geschichte aufzeichnen können. Denn es handelt sich nicht blos darum, daß jetzt die Sünde und der Tod beschrieben werden, um sofort überzugehen, zu dem in Christo Jesu geoffenbarten und verwirklichten Heil, sondern die Geschichte gilt es aufzuzeigen, die zwischen der menschlichen Sünde und zwischen der Heilsverwirklichung in der Person Christi Jesu liegt.

Da ergiebt sich von selbst, daß wir schon gleich die erste Stufe dieser Geschichte in einer Weise zeichnen müssen, daß nicht blos von Sünde und Tod gehandelt wird. Denn das erste ist, daß die sündig gewordenen Menschen lebend geblieben sind, d. h., daß sie der Unseligkeit nicht so verfallen sind, wie es von jenem gottfeindlichen Willen beabsichtigt war, von welchem die zur Sünde bestimmende täuschende Wirkung ausgieng, sondern daß Gott der Schöpfer ihnen das blieb: in dem Leben, darin sie geschaffen sind, sind sie geblieben, also ist Gott in Gemeinschaft mit ihnen geblieben. Das erste ist also eine Gnadenthat Gottes, wovon wir handeln: wir sehen vor Allem ein Moment der Verwirklichung seines Liebeswillens; aber in der Näherbestimmung des Lebens, in dem sie blieben, stellt dann derselbe Gott, der dem Menschen gnädiger Weise ihr Schöpfer blieb, sich als zürnender Richter dar; nur ist das nicht das

Erste, wovon wir hier handeln. Dem entspricht, daß der Mensch zuerst und zunächst sowohl in ihm selbst als vermöge seiner Weltgemeinschaft Gottes inne wird, wie er sich an ihm in Güte bethätigt. Dann erst läßt Gott den Menschen seiner inne werden, wie er ihm zürnender Richter sei, und zwar wird der Mensch seiner so inne wiederum innerhalb seiner selbst, wo sich Gott ihm bezeugt durch den Geist, durch die Vermittelung seiner sinnlichen Natur. Das entsprechende Verhalten des sündig gewordenen Menschen solchem Verhalten Gottes gegenüber ist dann ein zwiefaches, Leid um die Sünde und Verlangen nach Rechtbeschaffenheit. Daß er sich ein Gewissen macht um die Sünde, wie Gott ihm dieselbe und, was sie ihm sei, im Gewissen bezeugt, daß der Mensch solches Verhalten gegen Gott in ihm wirken lasse, ist das von Gottes wegen so zu sagen Natürliche. Denn es entspricht dem, worauf er angelegt ist. Aber es ist nicht das ihm von sein selbst wegen Natürliche, denn von sein selbst wegen ist er nichts anderes als sündig. Läßt er sich nun zu solchem Verhalten bestimmen, so ist das noch nicht Rechtbeschaffenheit. Denn darum daß es ihm Leid ist der Sünde halben, hört er nicht auf, sündig zu sein, und das Verlangen nach Rechtbeschaffenheit macht ihn nicht rechtbeschaffen und giebt ihm nicht ein Vermögen, es zu werden. Aber immerhin ist es dasjenige Verhalten, welches dem Verhalten Gottes gegen ihn auf dieser geschichtlichen Stufe entspricht. Dagegen das Beharren des Menschen der Selbstbezeugung Gottes entgegen ist Wirkung Satans und vereinzelt den Menschen von der einheitlichen Menschheit, die Gegenstand des Liebeswillens Gottes ist. Entweder das Eine oder das Andere wiederholt sich nun bei allen einzelnen Menschen, denn da die Natur sich forterbt, welcher nun ihre ethische Beschaffenheit durch die Sünde gegeben ist, so findet sich der Einzelne in einer gegebenen Bestimmtheit seines Verhaltens vor, welche dieser Beschaffenheit seiner Natur gleichartig ist. Darum aber ist, daß er sich so vorfindet, dies doch nicht weniger seine Schuld: in dem Sinn ist's

seine Schuld, sofern der Anfang, von welchem diese Beschaffenheit der menschlichen Natur herrührt, auch sein Anfang ist. So wenig er sich ablösen kann aus dem Zusammenhang des durch die Schöpfung gesetzten Geschlechts, ebensowenig kann er der Theilhaberschaft an der Schuld sich entschlagen, die von daher Gemeinschuld des Geschlechts ist, daß sich der Erstgeschaffene von sich selbst aus solchen Anfang gesetzt hat. Es ist aber unmöglich, daß der Zustand, in dem sich der Mensch vorfindet, ihm nicht das als eine Nothwendigkeit auflade und es mit sich bringe, daß er die Sünde, die er als Mensch theilt, auch als dieser Mensch zu seiner mache. Als Angehöriger des Geschlechts hat er Theil an der Sünde, die von Anfang her ist; als dieses Ich hat er diese Sünde auch zu seiner sonderlichen Sünde. Die Beschaffenheit seiner Natur, in der er sich vorfindet, macht unmöglich, daß es bei einem Menschen nicht so kommt. Dies wäre also die sich immer wiederholende Geschichte des Menschen.

Eben das aber, daß das menschliche Geschlecht nicht blos eine Summe von Einzelnen ist, sondern ein Geschlecht ausmacht, das alle seine Angehörigen, die es gleichzeitig sind und die es von jeher gewesen sind, umspannt, eben dies macht möglich, daß sich Gottes ewiger Liebeswille nunmehr als Heilswille in fortschreitender Geschichte verwirklicht, welche nicht blos Geschichte der Einzelnen ist, sondern Geschichte der Gesammtheit. Es kommt also zweitens darauf an, ob es uns möglich ist, die wesentlichen Momente dieser Geschichte aufzuzeigen, wie sie zwischen dem von uns benannten Anfangspuncte und Endpuncte nothwendig verlaufen ist. Die wesentliche Verwirklichung des ewigen Liebeswillens ist die in Christo Jesu geschehene. Also wird die zwischen der Sünde des Menschen und dieser wesentlichen Verwirklichung des göttlichen Heilswillens verlaufende Geschichte darin bestanden haben, daß in dem menschlichen Gemeinleben das vorbildlich ausgewirkt worden ist, was schließlich in dem Verhältniß Jesu zu Gott seine wesentliche Verwirklichung gefunden hat. Die Heilsgeschichte ist in diesem Verlauf

eine vorbildliche. Gott das urbildliche Weltziel, wie wir den nannten, welcher dann als der Mensch Jesus Gottes Sohn ist, hat diese seine zukünftige Gottessohnschaft zum Gegenbild einer darauf vorbildlichen Geschichte gemacht, und der Geist Gottes, welcher als wirksamer Lebensgrund dem Menschengeschlecht einwohnt, wirkt in dem menschlichen Gemeinleben dieses Vorbild der Gottessohnschaft Jesu aus.

Es ist aber das natürlich menschliche Wesen, welches dem dreieinigen Gott dazu diente, dies Vorbild darin auszugestalten. Hieraus folgt ein Zwiefaches: erstens, daß die Verwirklichung des Vorbilds, weil sie in dem natürlich menschlichen Wesen erfolgt, des deutenden Worts bedarf, der Selbstbezeugung Gottes; zweitens daß das menschliche Verhalten, welches Gott in der Heilsgeschichte fordert, Glaube ist, welcher durch die in diesem natürlich menschlichen Wesen vorbildlich ausgestaltete Heilswirklichkeit gewirkt wird. Diese Heilswirklichkeit ist eine wunderbare, denn sie steht im Widerspruch mit der Natur des menschlichen Wesens, welchem sie eingeprägt, in welchem sie ausgestaltet wird; und dem Wunder entspricht der Glaube. Wo Gott Wunder thut, fordert er Glaube. Indem also zu dem Verhalten Gottes, das wir vorhin beschrieben haben, das heilsgeschichtliche Thun Gottes hinzukommt, so kommt auch zu obigem Verhalten des Menschen nunmehr der Glaube hinzu. Der Glaube rechtfertigt nun; denn er hat zu seinem Inhalt das Heilswerk selbst und ist gewirkt durch dasselbe. Das Heilswerk, das Gott schafft, ist eine ohne Zuthun des Menschen zu Wege kommende Gerechtigkeit. Diese so seine Gerechtigkeit werden zu lassen, ist die Natur des Glaubens.

Die erste Gestalt nun, welche jene vorbildliche Heilswirklichkeit gewinnt, ist ihr durch die von der Schöpfung selbst her bestehende Form der menschlichen Gemeinschaft gegeben, durch die Form der ehelichen Familiengemeinschaft. Daß aus Mann und Weib ein von ihr stammendes Geschlecht erwächst, in dem die Menschheit fortbesteht, ist das erste Wunder der Gnade. Dies Wunder der Gnade wird sich also den Menschen

in einem Wort göttlicher Selbstbezeugung ausgedeutet haben und den Glauben an eine Heilszukunft bewirkt haben, welcher die Menschheit entgegengehe. Dies ist dann das rechte Gott entsprechende Verhalten des Menschen auf dieser Stufe der Heilsgeschichte. Wo in dieser Form des menschlichen Gemeinlebens, in der Familie, der Glaube, welcher sich das in ihr ausgeprägte Gotteswort aneignet, nicht zu Wege kommt, da ist dann noch ein zwiefaches Verhalten möglich, das durch diese Gemeinschaftsform seine sittliche Eigenthümlichkeit bekommt: Pietät oder Impietät.

Es ist aber nicht bei dieser anfänglich alleinigen Form des menschlichen Gemeinlebens geblieben. Es giebt noch andere, ebenfalls das ganze Menschengeschlecht umspannende Formen. Die des Volksthums, dessen Eigenthümliches und Gemeinschaftbildendes die rechtliche Ordnung ist. Es muß also die Gemeinschaftsform der Familie sich nicht ausreichend erwiesen haben, um die Menschheit ihrer Heilszukunft entgegenzuführen, und eine That Gottes zwischeneingetreten sein, durch welche die Familie des Menschengeschlechts zu einem Völkerthum ward. Diese Gemeinschaftsform bringt nun mit sich, daß das sittliche Verhalten fernerhin außer dem, das mit der Familie gesetzt ist, dem der Pietät oder Impietät, ein solches sein kann, das durch das Gemeinschaftbildende des Volksthums innerhalb desselben seine Eigenthümlichkeit erhellt: der Gegensatz von Legalität und Illegalität stellt sich hier ein.

Aber ferner ist nun, nachdem die eine Familie der Menschheit getrennt ist in eine Vielheit von Völkern, ein Doppeltes möglich: ein Verhalten innerhalb eines Volksthums oder ein Verhalten des Menschen gegen den Menschen, abgesehen von dem eben so sehr trennenden als zusammenschließenden Volksthum. Außer jenem Gegensatz tritt daher der Gegensatz von Humanität und Inhumanität hier ein.

Eine dreifache Gestalt hat nun das ethische Verhalten nach diesen drei Gemeinschaftsformen. Was aber das Volksthum

im Allgemeinen anlangt, so dient dasselbe, sofern es nur eine natürliche Entwicklung menschlichen Wesens ist, dazu, den Menschen zu überführen, daß sein natürliches Wesen, wie immer es und unter welchen Bedingnissen immer es sich verhalten möge, zur Herstellung einer Liebesgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen nicht dient. Nun ist aber Jesus aus einem Volk hervorgegangen; dieses Volk ist demnach von Gott dazu besondert worden, die Stätte der Heilsgeschichte zu sein, und so wird die Geschichte dieses Volkes im Gegensatz zu der aller anderen eine wunderbare, d. h. heilsgeschichtliche gewesen sein, und das Verhalten des Glaubens wird hier seine Stätte behalten haben. Dabei wird jedoch gleich bemerkt, daß auch in diesem Volk, wenn die Wunderbarkeit seiner Geschichte nicht die Wirkung that, die sie forderte, nicht den Glauben wirkte, daneben der Gegensatz von Legalität und Illegalität bestehen konnte, so zwar, daß dann die Legalität sich über sich selbst täuschen und meinen konnte, sich des Heils trösten zu dürfen, dessen Stätte dies Volk, dessen Verwirklichung seine Geschichte war, während vielmehr solche bloße Gesetzlichkeit unter das Gericht des Unglaubens fiel.

Die ganze Geschichte dieses Volks wird nun also heilsgeschichtlich gewesen sein: Die wesentlichen Momente derselben ergeben sich theils daraus, daß hier die Heilsgeschichte in die Form des Volksthums eingeschränkt ist, und theils aus dem geschichtlichen Thatbestand, wie er unzweifelhaft bei diesem Volk war, als Jesus in seiner Mitte erschien. Was dazu gehört, daß ein Volk werde und sich als solches vollende, alles das muß hier heilsgeschichtlicher Art, wunderbare That Gottes gewesen sein.

Ist nun die Geschichte dieses Volks eine wunderbare Geschichte, so ist sie eine Glauben fordernde und also andererseits Geschichte des Glaubens, wie er Hoffnung auf die zukünftige wesenhafte Verwirklichung des Heils war. Der Anfang nun dieser Geschichte muß gleich dieser Art gewesen sein. Nicht ein schon vorhandenes Volk kann zur Stätte dieser Geschichte besondert

worden sein, denn sonst hätte es schon eine aus natürlicher Entwicklung stammende und also seinem Beruf unangemessene Volksgestalt mitgebracht. Es muß also die Geschichte dieses Heilsgemeinwesens mit einer Familie anheben, die zum Volk erwächst; ja mehr noch, die Familie, aus der dies Volk erwächst, muß einen der Bestimmung dieses Volks entsprechenden heilsgeschichtlichen, wunderbaren Anfang genommen haben. Das Wunder ist Verwirklichung des Heils aber innerhalb der Natur, die unter der Folge der Sünde steht und also mit dem Heil, das sich verwirklichen will, in Widerspruch ist. Daher bedarf das Wunder der Deutung. Das Wunder der Selbstbethätigung Gottes bedarf eines Ortes der Selbstbezeugung Gottes. So fordert und wirkt es den Glauben.

Der Art muß der Anfang dieser Familie gewesen sein. Und so auch wo sie zum Volk wird. Der Moment, wo sie sich zum Volksthum gestaltet, muß wieder heilsgeschichtlich sein, ein Moment des Wunders und der Selbstbezeugung Gottes einerseits und des Glaubensgehorsams andererseits. Im ersten Fall vermittelt sich was geschieht durch den Ahnherrn der Familie. An ihn geht die göttliche Selbstbezeugung und sie wirkt seinen Glaubensgehorsam. Im andern Fall bedarf es eines Mittlers, durch den die Selbstbezeugung Gottes ergeht und dessen Wort also den Anspruch macht, Glauben zu finden. Es ist also hier ein Mittlerthum unerläßlich, denn es handelt sich um die Wirkung auf ein werdendes Volk, das schon vorhanden ist und zum heilsgeschichtlichen Volk werden soll. Ein Volk muß nun aber besondert sein zu einer eigenen Existenz und eine eigenthümliche Gestaltung seines Gemeinlebens haben. Dies beides gehörte dazu, um die Familie, welche zum heilsgeschichtlichen Volk werden sollte, hiezu zu machen. Es mußte aber beides heilsgeschichtlicher, d. h. wunderbarer Weise geschehen: nicht auf dem Weg natürlicher Entwicklung wird es geschehen sein, daß dieses Volk eine eigene Existenz gewann, und nicht aus eigener Entwicklung konnte die Ordnung seines Gemeinlebens hervor-

gehen; und was diese seine gemeindliche Ordnung anlangt, so ist zu bedenken, daß sichs um die Ordnung einer Gottesgemeinde handelt, die also wesentlich und vor Allem gottesdienstlich gestaltet sein muß. Da es aber ein Volk war, welches zur Gemeinde Gottes gestaltet werden soll, so brachte die gottesdienstliche Ordnung ein Priesterthum mit sich, welches eben so volksthümlicher Art sein mußte, wie die ganze gemeindliche Ordnung überhaupt. Wenn wir sagen, volksthümlich mußte die gemeindliche Ordnung sein, so heißt das gesetzlich, und so gilt auch für das Priesterthum daß es gesetzlich sein mußte, eines Standes. Hiemit begann das heilsgeschichtliche Volksleben. Von diesem Anfang aus aber mußte es der Vollendung entgegengeführt werden, deren ein Volk fähig ist; denn es sollte ja Volk des Heils nicht blos sein, sondern auch als solches dargestellt werden. Diese Volksherrlichkeit ist die königliche, die eines Reiches, und so wird für die Vollendung seiner Volksgestalt das Königthum dasselbe sein, was für seine heilsgeschichtliche Stetigkeit das Priesterthum gewesen ist.

Hiemit könnte nun aber die vorbildliche Geschichte in diesem Volk zu ihrem Abschluß kommen. Wenn dem Volk seine königliche Herrschaft das wäre, was sie ihm sein sollte, so könnte der Beruf, den es hat, in dieser königlichen Herrlichkeit zu seinem Ziel geführt werden. Aber so ist es nicht gekommen. Denn zu der Zeit als Jesus aus Israel hervorgeht, sehen wir dies Volk in Knechtschaft überall und zum Theil außerhalb seiner Heimath überallhin zerstreut. Diese vor Augen liegende Thatsache, die wir hereinnehmen dürfen, weil sie keinem Zweifel unterliegt, lehrt uns, daß es bei jener königlichen Herrlichkeit des heilsgeschichtlichen Volks nicht geblieben ist. Dieselbe muß also ihrem Zweck nicht genügt haben und es wird uns hier ein ähnlicher Gedanke aufgedrängt, wie bei dem Uebergang von der ersten Form menschlicher Gemeinschaft zu der des Volksthums, von welchem Uebergang auch gilt, daß jene Form nicht genügt haben muß, um durch vorbildliche Ausprägung des Heils in

ihr die Menschheit der wesenhaften Verwirklichung desselben entgegenzuführen. Also wird das israelitische Volk die Herrlichkeit, zu der es geführt und vollendet worden war, sich nicht haben sein lassen, was sie ihm sein sollte. Um deswillen wird sie zerschlagen worden sein, und diese Zerschlagung wird nun selbst ein Fortschritt der vorbildlichen Heilsgeschichte gewesen sein. Worin aber konnte dieser Fortschritt bestehen, als darin, daß grade das Aeußerliche, welches von dem Volk verkannt wurde, indem es das darin vorbildliche verwirklichte Heil hätte erkennen sollen, ihm genommen wurde, so daß es lediglich auf das gewiesen war, was es darin hätte vorbildlich verwirklicht sehen sollen. Statt vorbildlicher Verkörperung des Heils hat das Volk nur noch das Wort, welches Zeugniß giebt, daß die wesenhafte Verwirklichung des Heils zu erwarten sei, deren vorbildliche Verkörperung nun zerschlagen war. Also daß nichts blieb als das Wort und der Glaube an dasselbe, wird der Fortschritt gewesen sein.

Nicht durch das Königthum sollte es seinem Beruf entgegengeführt werden. Es bedurfte eines Mittlerthums dieser göttlichen Selbstbezeugung, die allein übrig blieb, nachdem die vorbildliche Verkörperung des Heils dahin war: es stellt sich statt des Königthums das Prophetenthum neben das durch die Stetigkeit der Heilsgeschichte erforderte Priesterthum.

Wenn es aber galt, das Volk von jener vorbildlichen Verkörperung des Heils ganz hinweg und lediglich auf die zukünftige wesenhafte Verwirklichung desselben hinzuweisen, dann durfte von seiner Volksherrlichkeit gar nichts bleiben, so daß nur das Volk blieb und das ihm gegebene Wort der Verheißung und des Gesetzes. Nun ist aber Jesus doch, was wieder eine unzweifelhafte Thatsache ist, in einem israelitischen Gemeinwesen erstanden. Daraus ersehen wir, daß ein solches wieder hergestellt wurde. Aber dies wird dann, wenn wir auf den Zweck sehen, zu welchem die Zerschlagung der königlichen Herrlichkeit Israels geschehen war, nur insoweit erfolgt sein, als es dafür

nöthig war, daß Jesus in einem Gemeinwesen seines Volks erstand. Die Gestalt dieses Gemeinwesens muß das Widerspiel dessen gewesen sein, was früher Israels königliche Herrlichkeit ausmachte. Aber die Wiederherstellung weissagte dann doch als letztes Vorbild auf die rechte wesenhafte Wiederherstellung. Das zukünftige Heil steht nun in Aussicht, nicht als eine Vollendung der vorbildlich schon vorhandenen Herrlichkeit, sondern als die rechte Wiederherstellung der verlorenen.

Dieser rechten Wiederherstellung mußte das Volk entgegengeführt werden. Seine vorbildliche Geschichte war zu Ende mit jener Wiederherstellung. So wird nun das Volk unter einer Obhut, deren es bedarf, der wesenhaften Verwirklichung des in ihm vorgebildeten Heils entgegengeführt werden müssen. Das zukünftige Heil sollte der Abschluß der ganzen vorbildlichen Geschichte sein, also mußte das Volk in dem Bewußtsein des Ganzen dieser auf das Heil weissagenden Geschichte bleiben. Es bedurfte eines Gesammtdenkmals derselben, unter dessen Obhut es in dem Bewußtsein des vorbildlichen Heils verbliebe, mit dem es ausgestattet sein mußte, um die wesenhafte Verwirklichung des Heils zu erleben. Durch das einheitliche Ganze der Heilsgeschichte mußte es dazu bereitet sein, den Abschluß desselben zu erleben, damit es das Gegenbild erkannte, wenn es auftrat. Solches Denkmal aber der vorbildlichen Geschichte ist nicht anders möglich als in Gestalt der Schrift. Hat also das Volk dessen bedurft, so hat es einer Schrift bedurft, die ihm das einheitliche Ganze der vorbildlichen Heilsgeschichte im Bewußtsein erhielt. Die Herstellung dieser Schrift wird dann ebenso das Werk des Geistes Gottes gewesen sein, wie das, dessen Denkmal sie ist.

Hier überall nun im Verlauf der ganzen Geschichte ist das entsprechende Verhalten gegen Gott Glaube, Glaube an das Heil, das sich verwirklicht hat und verwirklicht, aber nur vorbildlich. Aber dieses Glaubens Bethätigung ist in den gesetzlichen Formen jener volksgemeindlichen Ordnung eingeschlossen.

Die Form also der Glaubensbethätigung ist hier nothwendig eine gesetzliche. Da ist dann daneben die Möglichkeit, daß sich das Verhalten lediglich durch die volksgemeindliche Ordnung bestimmen läßt. Dies ist ein Verhalten der bloßen Gesetzlichkeit, welche ebensowenig als die Ungesetzlichkeit, welche sich auch der volksgemeindlichen Ordnung entschlägt, das Verhalten ist, das Gott fordert. Jene Gesetzlichkeit getröstet sich des Heils vergeblich, obgleich sie das Gesetz, durch dessen Norm sie sich bestimmen läßt, für Gottes Gesetz erkennt. Aber die volksgemeindliche Ordnung Israels ist nur ein zwischeneingekommenes Moment seiner Heilsgeschichte und will im Verhältniß zur Verheißung gewürdigt sein, die in der vorbildlichen Heilsverwirklichung und in der sie ausdeutenden göttlichen Selbstbezeugung enthalten ist.

Fünftes Lehrstück.

Von dem ersten Lehrstück her steht fest, daß das Verhältniß Jesu zu Gott ein innergöttliches ist, eine geschichtliche Gestaltung des innergöttlichen trinitarischen Verhältnisses. Hiemit ist schon gesagt, daß in demselben beides zugleich geschichtlich verwirklicht ist, die ewige Selbstbestimmung Gottes nach innen, vermöge deren er sich als Dreieinigen setzt, und die Selbstbestimmung Gottes nach außen, welche sein, den Menschen Gottes zum Gegenstand habender ewiger Liebeswille ist. Die geschichtliche Verwirklichung und Vollziehung von beiden trifft hier in eins zusammen. Und sehen wir auf die geschichtliche Gestaltung des innergöttlichen Verhältnisses, in der es uns bis jetzt erschienen ist, so haben wir zu sagen, daß der, welcher auch der sündig gewordenen Menschheit das Urbild für ihr schließliches Verhältniß zu Gott geblieben ist und in ihr ein Vorbild seiner eigenen gegenbildlichen Erscheinung hatte ausprägen lassen, nunmehr selbst als das Gegenbild seines Vorbilds in die Menschheit eintritt. Hiemit ist aber nun in Bezug auf die Menschwerdung desselben gesagt, daß sie That seiner Selbstbestimmung

ist, womit die Heiligkeit seiner Person gegeben ist; denn er, der ewig heilige, bestimmt sich selbst in die Menschheit einzukommen und kommt also in sie ein als der, der er ist, so freilich, daß er seine ewige Heiligkeit unter das Gesetz der Entwicklung eines Menschenlebens stellt. Sodann liegt in dem vorhin Gesagten in Bezug auf seine Menschwerdung dies, daß menschlicher Seits keine andere Betheiligung an dem Vorgang derselben stattfindet, als welche nöthig war, damit er Angehöriger der Menschheit wäre, in die er einkommen wollte, also keine andere Betheiligung menschlicher Seits als die Empfängniß des Weibes. So entspricht dann dieser Vorgang der wunderbaren Heilsgeschichte, welche auf denselben abgezielt hat, indem auch er ein Vorgang des Wunders und des Glaubens ist. Durch wunderbare Wirkung Gottes geschieht es, daß die ihn empfängt, die ihn gebären soll, und ihrerseits ist Nichts nöthig als der Glaube an die göttliche Vorausbezeugung. Und hierin liegt ferner, daß der solcher Gestalt Menschgewordene auch seiner Natur nach die er nun zu der seinen macht, unbetheiligt ist an der Sünde, sofern sie Verhalten gegen Gott ist, während er allerdings betheiligt ist an dem Verhältniß der Menschheit zu Gott, wie es durch die Sünde bestimmt ist, indem er Angehöriger der in diesem Verhältniß zu Gott stehenden Menschheit wird. Hiernach bemißt sich, wie er vermöge seiner Menschwerdung unter dem Zorn Gottes und unter der Macht des Argen steht. Es ist der ihr geltende Zorn Gottes, dem er unterstellt ist, es ist die von ihr verschuldete Macht des Argen über das, was menschlich ist, deren Wirkung und Uebung er unterstellt ist. Daß er aber in der so näher bezeichneten Weise dem Zorn Gottes und der Macht des Argen unterstellt ist, schließt ein, daß er für beide empfindlich ist und so sie an sich erfährt.

Das Alles pflegt nun einen Bestandtheil der Dogmatik auszumachen nicht so aber das, an was wir nun kommen. Es steht aber, daß wir das nun Folgende nicht entbehren können, im engsten Zusammenhang damit, daß wir die vorbildliche

Heilsgeschichte nicht entbehren konnten. Denn von dort her sehen wir in dieser Menschwerdung dessen, den wir anfänglich Gott, das urbildliche Weltziel nannten, und der nun vermöge seiner Menschwerdung als dieser Mensch Jesus im Sohnesverhältniß zu dem steht, den wir vordem Gott, den überweltlichen Schöpfer nannten, nicht minder auch den Abschluß der vorbildlichen Heilsgeschichte, nicht minder als wir in dem vorher Erörterten dargelegt haben, wie dieselbe Abschluß des von der Sünde her bestimmten Verhältnisses der Menschheit zu Gott ist. Was damit gesagt ist, daß wir in ihr den Abschluß des von der Sünde her bestimmten Verhältnisses der Menschheit zu Gott sehen, legten wir dar. Aber es will auch dargelegt sein, daß sie Abschluß der vorbildlichen Heilsgeschichte ist. Es ist damit gegeben, daß er in Sonderheit ein Angehöriger Israels wird und will dies ebenso in Betracht genommen sein, wie daß er Angehöriger der unter der Sünde befindlichen Menschheit ist. Denn daß es ein Israel giebt, ein eigenes Heilsgemeinwesen, eine gesonderte Stätte der Heilsgeschichte, ist auch Folge der Sünde. Indem er nun Angehöriger des Volkes Israel wird, vollzieht sich erstens die Verheißung, die diesem Volk gegeben ist, und schon dies ist eine Beschränkung, unter der er erscheint. Zweitens ist er damit unter das Gesetz der vorbildlichen Gottesgemeinde gestellt. Drittens ist er ein Angehöriger des zum Volk des Reichs Gottes auf Erden gewordenen Israels und also auch seine Menschwerdung die Vollendung jener königlichen Herrlichkeit, welche bereits vorbildlicher Weise in Israel zur Verwirklichung gekommen war. Hiemit ist aber viertens gesagt, daß er auch ein Angehöriger des dieser königlichen Herrlichkeit verlustig gegangenen Israels ist, so daß beides an ihm zu sehen sein muß, jene königliche Herrlichkeit zu der Gott Israel führte und der Verlust derselben, den Israel verschuldete. Endlich fünftens ist er Angehöriger des Volks Gottes, welches unter jene einheitliche Zusammenfassung der gesammten vorbildlichen Heilsgeschichte gestellt war, die wir als Israels heilige Schrift

bezeichnen. Durch dies Alles ist seines menschlichen Lebens Gestaltung und Entwicklung näher bestimmt. Es gehört aber Alles dies eben so nothwendig dem System an, welches wir skizzirend auseinanderlegen, als der heilsgeschichtliche Beruf demselben nothwendig angehört.

Jesu Erscheinung, sagten wir, ist ein Wunder und also Sache des Glaubens. Um den Glauben zu wirken, muß es, wie wir anderwärts schon sagten, zum Wort göttlichen Zeugnisses werden, muß es in solchem Wort seine Ausdeutung finden. Es wird also da, wo er erschienen ist auch ein göttliches Zeugniß über ihn ergangen sein, welches geeignet war, Glauben an den Erschienenen zu wirken, daß er der sei, in welchem die vorbildliche Heilsgeschichte ihren Abschluß findet. Nun ist aber das Volk, unter dem er erschien, nicht an ihn gläubig geworden, sondern das Volk besteht als solches noch fort neben der Gemeinde Christi mit dem Anspruch, Gottes Volk zu sein. Es hat also durch das göttliche Zeugniß über den Erschienenen den Glauben an ihn nicht in sich wirken lassen. Aber nicht blos das göttliche Zeugniß über ihn, sondern was die zweite Möglichkeit der Ausdeutung dieses Wunders war, seine Selbstbezeugung hat es nicht solchen Glauben in sich wirken lassen. Hierin liegt schon, welchen Ausgang es mit Jesu nahm, denn seine Selbstbezeugung konnte nicht zu Ende gehen, ohne es zur Entscheidung zu bringen und diese Entscheidung ist gegen ihn ausgefallen: das Urtheil seines Volkes ist gegen ihn ergangen, und da auch dies eine Folge der Sünde ist und er aller Folge der Sünde unterstellt ist, so kann er sich dem nicht entzogen haben, noch kann Gott ihn dem entzogen haben; sondern sein Ausgang aus dem Leben in das er geboren ist, wird der Tod des Verbrechers gewesen sein, den sein Volk an ihm vollzog.

Hiemit war dann das, wozu er Mensch geworden, insoweit zum Abschluß gekommen, als darin das von der Sünde her bestimmte Verhältniß der Menschheit zu Gott zum Abschluß kommen sollte. Er war vermöge seiner Menschwerdung betheiligt am Zorn

Gottes gegen die Menschheit; das Aeußerste, was seine Betheiligung an demselben über ihn bringen konnte, war der Tod. Denn im Tode hörte seine Gemeinschaft mit dem Vater auf, Gemeinschaft irgend welches Gutes zu sein, das zeitlichen Anfang hat. Er war betheiligt an dem Zorn Gottes gegen das sündige Israel sonderlich: das Aeußerste, was seine Betheiligung mit sich bringen konnte, war, daß er dieses Todes starb, den Israel im Namen des Gesetzes über ihn verhängte. Beides ist Folge der Sünde für ihn; beides bringt seine Betheiligung an der Sünde der Menschheit mit sich, daß er stirbt und daß die Feindschaft wider Gott und das, was Gottes ist, ihn tödtet. Darin, daß sie ihn tödtet, ist die Macht des Argen wirksam, der er unterstellt ist, und der hiemit das Aeußerste an ihm thut, was er vermag.

Aber hiemit ist auch zu Ende, was für ihn, den ewiger und geschichtlicher Weise heiligen, den göttlich und menschlich Heiligen Folge der Sünde sein konnte. Aber dies mußte auch für ihn Folge der Sünde sein, wenn er dazu Mensch geworden war, damit in seiner Person das durch die Sünde bestimmte Verhältniß der Menschheit zu Gott zu Ende kommen sollte. Nichts geringeres aber auch nicht mehr als dies war nothwendig, damit es zu Ende kam. Er hat sich nun als den Sohn Gottes und Heiland der Menschheit bis zum Ende bewährt, indem er sich als den, der seines Vaters Werk an der Menschheit thut, bis in das Aeußerste erzeigte, was ihm widerfahren konnte. Diese seine That ist das Verhalten gegen Gott, welches gut macht, was die Sünde übel gemacht hat. Da er hiezu von Gott in die Menschheit gesandt worden ist, daß in seiner Person das durch die Sünde bestimmte Verhältniß der Menschheit zu Gott sein Ende habe und seinen Abschluß finde, so ist mit jener That heiliger Selbstbewährung bis in das Aeußerste und Letzte, was ihm widerfahren konnte, das in der Menschheit geschehen, was ihr zur Sühnung dient. Es ist innerhalb der Menschheit geschehen nicht blos weil er in die Menschheit

eingekommen ist, sondern weil er es gethan hat unter Erlebung aller Folge der Sünde, die ihm widerfahren konnte. In dem Erleiden dieses Aeußersten seines Todes und dieses Todes ist also, was er innerhalb der Menschheit zur Sühnung ihrer Sünde zu thun haben konnte, zu Ende gebracht; und so ist nun seine innerhalb der Menschheit und unter aller Folge der Sünde der Menschheit bewährte Heiligkeit die in seiner Person vorhandene Gerechtigkeit des Menschengeschlechts, die in ihm ein für alle Mal vorhanden ist.

Ist aber diese vorhanden, so wird von dem an das Verhalten Gottes des Vaters gegen die in Jesu zu einigende Menschheit durch dessen Heiligkeit, durch ihre in der Person Jesu vorhandene Gerechtigkeit bestimmt sein, gleich wie sie ohne dies bestimmt war und wäre, sofern es Verhalten gegen die in Adam ihre Einheit habende Menschheit ist. Das durch die Gerechtigkeit des Menschengeschlechts bestimmte Verhalten Gottes wird aber damit beginnen, daß Gott sich hienach gegen den verhält, in dem sie vorhanden ist: an Jesu selbst wird das durch seine Gerechtigkeit bestimmte Verhalten Gottes gegen die Menschheit anheben. Nachdem er sich mit seiner menschlichen Natur in den Tod begeben hat, so wird nun Gott sein Vater ihn in derselben menschlichen Natur eine nicht mehr wie vordem durch die Sünde der Menschheit bedingte, sondern unbedingte Gemeinschaft mit ihm haben lassen. Die menschliche Natur, wie sie Natur Jesu ist, wird er zur entsprechenden Erscheinung der Gemeinschaft Jesu mit ihm machen. Also ist der Todeszustand Jesu nur ein Durchgang für ihn gewesen zu lebendiger unbedingter Gemeinschaft mit Gott dem Vater, für welche er hinfort seine aus dem Tod verklärte menschliche Natur zum entsprechenden Mittel hat.

Hierin ist dann der neue Anfang der Menschheit vollendet, der mit seiner Menschwerdung begonnen hatte. In einer durch die Sünde bedingten Gemeinschaft mit Gott dem Vater hat Jesus gestanden von seiner Menschwerdung her. Nachdem er

sich in derselben bis zu Ende bewährt hat und alle Beziehungen zur Sünde, in die er mit seiner Menschwerdung getreten, erfüllt worden, so tritt er in eine jener Bedingung entledigte und somit da seine Gemeinschaft mit Gott dem Vater eine innergöttliche ist, in eine überweltliche Gemeinschaft mit ihm ein.

Dies ist nunmehr die geschichtliche Gestaltung des innergöttlichen Verhältnisses, daß der Geist Gottes, wie er Geist des überweltlichen Schöpfers ist, unbedingter Weise der einwohnende Grund des menschlichen und also menschlich-leiblichen Lebens Jesu ist; in dieser Gestaltung wird sich von nun an das innergöttliche Verhältniß nach außen bethätigen und diese Bethätigung desselben ist forthin die Grundlage der zwischen Gott und der Menschheit sich begebenden Geschichte.

In der Person Jesu ist eine überweltliche Gemeinschaft Gottes und der Menschheit vorhanden. Wir aber haben an derselben Antheil, indem wir Angehörige einer innerweltlichen und einer in der angebornen menschlichen Natur lebenden Gemeinde Christi sind. Die Angehörigen dieser Gemeinde haben die angeborne menschliche Natur unter sich und mit allen anderen Menschen gemein. Das Gemeinschaftbildende der Gemeinde Jesu ist also nicht ein Natürliches. Vielmehr gehört das Natürliche, darin sie lebt, der Menschheit an, wie sie von dem Erstgeschaffenen her ist. Die angeborene Natur, in der die Gemeinde Christi lebt, scheidet sie doch von Jesu, weil seine menschliche Natur nun die verklärte ist. So muß das Gemeinschaftbildende der Gemeinde Jesu und worauf ihre Gemeinschaft mit Jesu ruht solches sein, das jene durch die Verschiedenheit der Natur gesetzte Trennung aufhebt. In dem was die menschliche Natur zu einer lebendigen macht, muß die Gemeinschaft beruhen, im Geiste Gottes. Der Geist Gottes ist der einwohnende Grund des verklärten menschlichen Lebens Jesu und unsres menschlichen Lebens, das so beschaffen ist, wie wir es von dem Erstgebornen her haben. Also der Geist Gottes, wie er Geist des Menschen Jesu ist, er ist das Gemeinschaftbildende,

was die Angehörigen seiner Gemeinde unter sich und mit ihm eint. Und unserer Unterscheidung von Natur und Person zufolge sagen wir hiemit: das Personleben ist die Sphäre dieser Gemeinschaft, welche der Geist Gottes, wie er Geist des Menschen Jesus ist, wirkt. Aber andererseits ist doch eben die Gemeinde Jesu eine innerweltlich wahrnehmbare, innerweltlich sich bethätigende. Es kommt zu einer Wahrnehmbarkeit ihres unterscheidenden Wesens innerhalb der angebornen Natur. Dies wird nun die andere Wirkung des Geistes Gottes sein: als der Geist des verklärten menschlichen Lebens Jesu nimmt er ihre angeborne Natur in seinen Dienst und macht dieselbe zum Mittel ihrer Selbstbethätigung, durch welche sie ihr Wesen der Welt wahrnehmbar macht und in ihr bethätigt. In dieser Beziehung ist er Geist der Wunder. Was bei Jesu nunmehr das Natürliche ist, das ist hier Sache des Wunders, nemlich daß die menschliche Natur Erscheinung und Mittel vollkommener Gemeinschaft mit Gott ist. Und weil es Sache des Wunders ist, so ist es auch nicht ein stetig und immer gleiches, sondern ein wechselndes, nun ein mehreres oder minderes, nun so, nun anders je nach Bedürfniß des Werks der Gemeinde.

Also ist die Gemeinde Jesu vor Allem und zunächst eine Gemeinschaft unsichtbarer Art, Gemeinschaft der Heiligen, kraft heiligen Geistes und dann erst, weil sie die in menschlicher Natur lebende ist, ist sie kraft desselben Geistes ein sichtbares Gemeinwesen dieses heiligen Geistes und des Jesu, des überweltlichen, der seinen Geist in ihr wirksam sein läßt.

Sechstes Lehrstück.

Von der Verwirklichung des Heils in der Gemeinde Jesu wird nothwendig in drei verschiedenen Abschnitten gehandelt werden müssen. Denn wir fragen zuerst nach dem Anfang der Gemeinde, sodann nach ihrer Gegenwart und endlich nach der Zukunft ihrer Vollendung.

Der Anfang dieser Gemeinde reicht nothwendig in die

Geschichte zurück, die den Inhalt des fünften Lehrstücks ausmacht, denn so gewiß Jesu Selbstbezeugung nicht zu Ende gehen konnte, ohne daß sie es zu dem Entscheid jenes Aeußersten der Feindschaft gegen ihn brachte, so gewiß konnte sie auch nicht zu Ende gehen, ohne daß sie Glauben an ihn gewirkt hatte. Denn dies beides ist der Zweck des Wortes Gottes. Waren aber, als Jesus solchen Todes starb, an ihn Gläubige vorhanden, so bedurften sie eines Zwiefachen: 1. der Vergewisserung, daß sein Todeszustand nur ein Uebergang in ein Leben unbedingter Gemeinschaft mit Gott seinem Vater gewesen; und 2. wenn sie nun zu solcher Gemeinde werden sollten, bedurften sie dessen, daß der sie zur Gemeinde einigende Geist Gottes und Jesu einen Anfang solcher Gegenwart in ihnen machte, welcher dem entsprach, daß er nun Geist des verklärten menschlichen Lebens Jesu war. In dieser Weise mußte der Geist Gottes anheben, nun in ihnen gegenwärtig und wirksam zu sein. Die Wirksamkeit aber, die er dann in ihnen begann, ist die zweifache, gemäß dem Unterschied des Person- und Naturlebens der Gläubigen. Er macht ihren Glauben zum Glauben an diejenige Verwirklichung des Heils, die nunmehr in dem verklärten Jesus vorhanden war und er nimmt ihre Natur in seinen Dienst oder, was dasselbe, nimmt sie in den Dienst ihres Glaubens, erweist sich als Geist der Wunder in ihnen und durch sie. Aber auch hier wieder dürfen wir diese Gläubigen, die zur Gemeinde Jesu werden, nicht blos darauf ansehen, daß sie Angehörige der Menschheit sind, sondern auch darauf, daß sie Angehörige des israelitischen Volkes waren. Innerhalb des israelitischen Volkes hat diese Gemeinde ihren Anfang genommen. Allein bis auf diesen Tag besteht das israelitische Volk neben der Gemeinde Christi mit dem Anspruch, Gottes Volk zu sein. Also ist die Gemeinde Jesu eben nur hervorgegangen aus dem Volk, nicht ist es die Gemeinde Jesu geworden. Außerhalb Israels besteht die Gemeinde Jesu und es ist nicht das Werk Israels, sondern nur der aus Israel

hervorgegangenen Gemeinde, daß es eine Kirche Christi innerhalb der Völkerwelt giebt. Es ist also die Gemeinde Jesu nur aus Israel hervorgegangen, um überzugehen in die Völkerwelt, wo sodann die gottesgesetzliche Ordnung des israelitischen Gemeinlebens auch nicht einmal mehr nationale Bedeutung für die Gemeinde Jesu hat, sondern blos die eines Schattens des Körpers, der nun vorhanden ist. Aber dennoch ist Israel stehen geblieben: dies Volk ist noch vorhanden neben den anderen Völkern. Das Völkerthum hört auch nicht auf durch den Eintritt in die Gemeinde Jesu: also wird auch der Unterschied zwischen Israel und dem übrigen Völkerthum fortbestehen, daß jenes das Volk heilsgeschichtlicher Bestimmung ist. Wo die Heilsgeschichte einen Fortgang nehmen soll, eine neue heilsgeschichtliche Zeit anbrechen soll, da wird auch fernerhin Israel das dazu berufene Volk sein, soweit es dabei eines Volksthums bedarf. Nun steht ein Fortschritt bevor: denn die Gemeinde Christi muß ja aus dem Widerspruch erlöst werden, in dem sie lebt, zwischen dem Geist Christi, der ihr Gemeinschaftbildendes ist, und zwischen der angebornen Natur. Was sie von ihrem Herrn scheidet, muß weggenommen werden, ihre bedingte Gemeinschaft mit Gott dem Vater muß zur unbedingten werden. Für das, was nun in der Heilsgeschichte Neues sich begeben muß, daß es dazu komme, wird Israel aufbehalten sein, wenn es eines Volksthums bedarf. Dessen aber bedarf es, weil die Gemeinde in einer Völkerwelt lebt. Wir werden also sagen: wie die Kirche Christi die zeitweilige Gestalt des Menschengeschlechts Jesu Christi ist, für die Zeit zwischen Christi Verklärung und seiner an der Gemeinde zu vollbringenden verklärenden That, so ist die außerisraelitische Kirche Christi die Gestalt seiner Kirche zwischen ihrer Anfangszeit, wo sie aus Israel hervorgieng, und zwischen ihrer Endzeit. Ist aber dies die Natur der Zeit, in der die Kirche jetzt steht, ist diese Gegenwart ein Ergebniß heilsgeschichtlicher Vergangenheit, welche jener heilsgeschichtlichen Zukunft entgegensieht, so bedarf die Kirche

für diese Zwischenzeit, in der sie lebt, eines gleichen Denkmals ihrer Anfänge, wie Israel eines Denkmals der vorbildlichen Heilsgeschichte bedurfte, welches ihm das Wort Gottes war; und ist ein solches Denkmal vorhanden, so hat dasselbe das Vorurtheil für sich, daß es vom Geist Christi, dem die Gemeinde Christi ihr Dasein verdankt, in einer ihrem Bedürfniß entsprechenden Weise hervorgebracht ist. Wie aber der Anfang der Kirche untrennbar verbunden ist mit der vorbildlichen Heilsgeschichte, so ist die Kirche hiedurch auch darauf angewiesen, sich die Schrift nicht ohne das Denkmal der vorbildlichen Heilsgeschichte das Wort Gottes sein zu lassen, so doch, daß sie das letztere immer nach dem ersteren versteht und deutet.

Bei dem

siebenten Lehrstück,

das die Gegenwart der Gemeinde Christi zum Gegenstande hat, stellt sich die Aufgabe wesentlich anders, als sie bisher gewesen ist. Denn, was den Inhalt dieses Lehrstücks ausmacht, liegt ja vor Augen: mit einer handgreiflichen Gegenwart haben wir es hier zu thun. Da ist also nicht mehr das Thatsächliche überhaupt zu ermitteln, sondern ein sichtbar vorliegender Thatbestand will nur richtig verstanden sein. Das Christenthum liegt hier verwirklicht vor in der sichtbaren Gemeinschaft, die den Namen Christi trägt, und die nächste Aufgabe ist, zu erkennen und auszusagen, was es um diese Gemeinschaft sei. Auf diese Frage haben wir aber die Antwort schon. Denn indem wir den Anfang der Kirche darlegten, brauchen wir von dort nur die wesentlichen Momente zusammenzufassen, um sagen zu können, was es um die christliche Kirche wesentlich sei. Vor Allem also werden wir sagen: sie ist das Gemeinwesen des heiligen Geistes. Was dies heißt, ergiebt sich aus dem Wesen des heiligen Geistes, welcher der Geist Gottes ist, aber wie er nun Geist des verklärten Menschen Jesus ist. So als solcher hat der Geist Gottes einen Anfang neuer Gegenwart selbst gesetzt in der Gemeinde, die den Namen Christi trägt. Dies ist

aber eine Gemeinde von Menschen, welche in angeborner menschlicher Natur leben, während der, als dessen Geist der Geist Gottes ihr einwohnt, der in verklärtem menschlichem Leben stehende Christus ist. Hieraus ergiebt sich, daß das Leben, welches durch diese neue wirksame Gegenwart des Geistes Gottes gesetzt ist, vor Allem, wenn wir auf das Personleben sehen, ein Leben des Glaubens ist, weil uns die Sündigkeit und Nichtigkeit unserer angebornen Natur von dem in unbedingter Gemeinschaft mit Gott lebenden Christus scheidet. Es gilt dann, zu zeigen, wie dies Leben des Glaubens zugleich Leben der Hoffnung ist, welche der, an den wir glauben, ohne ihn zu sehen, nicht unerfüllt lassen kann, und diese Vollendung unserer selbst, die in der Verklärung unserer dermaligen Natur in die Gleiche der seinigen bestehen wird, ist Inhalt der Hoffnung, die der Geist Gottes in uns wirkt. Und hinwiederum ist zu zeigen, wie der Glaube, in dem wir stehen, da er nach der anderen Seite Anfang des rechten Verhaltens gegen Gott ist, nicht möglich ist ohne die Liebe zu Gott, die eben das vollkommene Verhalten gegen Gott ist. Sehen wir aber auf die Naturseite unsres Lebens, so wird das neue Leben, als dessen wirksamer Grund der heilige Geist seiner Gemeinde einwohnt, darin bestehen, daß er uns, derweilen wir in der angebornen Natur leben, zu Werkzeugen des Werkes Gottes und Christi auf Erden macht, je nach Maßgabe des Bedürfnisses dieses Werks; so daß also unsre angeborne Natur, so wie sie ist, dennoch Mittel der Selbstbethätigung dessen ist, der in Verklärtheit menschlichen Lebens bei Gott lebt.

Solcher Gestalt ist das neue Leben, als dessen wirksamen Grund der heilige Geist sich selbst setzt, nach seinen beiden Seiten als ethisches und charismatisches Leben zu beschreiben, beides aber nur insofern, als das Wirken des heiligen Geistes beschrieben sein will. Endlich handelt es sich nicht blos darum, was es um die Gemeinde Christi überhaupt sei, sondern auch was es um sie in dieser jetzigen Gegenwart sei, also was es

um die außerisraelitische, die in der Völkerwelt ihr Dasein habende Gemeinde Christi sei. Als solche hat sie nemlich keine andere Form ihres Gemeinlebens, als die sich ihr einerseits daraus ergiebt, daß sie die Gemeinde Christi, daß sie das Gemeinwesen des heiligen Geistes ist, und welche ihr andererseits erwächst aus dem Bedürfniß, sich so zu gestalten, daß sie in der Völkerwelt das ihr vertraute Werk Christi am wirksamsten und angemessensten führe. Die auf dem ersten Wege ihr erwachsende Form ihres Gemeinlebens ist ihr nothwendig und immer gleich; sie geht aber lediglich aus der Natur des Heils hervor: die andere ist eine der Natur der Sache nach wechselnde und nur die Zweckmäßigkeit ist ihr Gesetz.

Auf diese Weise also hat man an dieser Stelle des Systemes mittels des Ergebnisses, das von früher schon vorliegt, zu würdigen und auszusagen, was es um die Kirche sei. Nun kommt aber das Gemeinwesen des heiligen Geistes einerseits in Betracht als die Stätte des in Christo Jesu vermittelten Verhaltens Gottes gegen die Menschheit und andererseits als die Stätte des in Christo Jesu vermittelten menschlichen Verhaltens gegen Gott. Es wird sonach dies Lehrstück in zwei Theile sich scheiden, für beide aber sind wir durch das was als das Wesen der Kirche ausgesagt worden ist, schon vorbereitet. Denn das erstere, welches das in Christo Jesu vermittelte Verhalten Gottes gegen die Menschheit sei, deren Stätte die Kirche Christi ist, ergiebt sich aus dem Verhältniß Christi zu seiner Kirche, welches wir in der Kirche verwirklicht fanden, und das andre ergiebt sich aus der vorliegenden Beschreibung des neuen Lebens, das durch den heiligen Geist in der Gemeinde, darin er waltet, gewirkt wird.

Das Verhalten Gottes gegen die Menschheit beruht, wie wir sahen, auf der Gemeinschaft Gottes und Christi, wie dieselbe nunmehr besteht, nachdem Christus verklärt ist. Als den der Menschheit in Christo versöhnten bethätigt sich Gott an ihr und Christi Selbstbethätigung ist es, durch die er sich an uns

bethätigt. Es zielt aber ab auf Herstellung einer Gemeinde Christi, die es in Wahrheit sei, in welcher also alle Glieder, obgleich in angeborner menschlicher Natur, doch zugleich im Glaubensgehorsam stehen und mit ihrer Natur im Dienst des Wundergeistes Christi sind. Die Mittel aber, durch welche Gott seine Gemeinschaft mit Christo zu diesem Zweck an der Menschheit bethätigt, sind solche, welche dem angebornen menschlichen Naturleben angehören: also sinnliche Mittel sind es.

Von solchen Mitteln wissen wir aber durch die sinnliche Erfahrung, nur daß wir nicht vermöge sinnlicher Erfahrung wissen, was es wesentlich um sie sei. Es kommt also darauf an, die sichtbare Selbstbethätigung der Kirche, durch welche ja Gott in Christo sich an der Menschheit bethätigt, nach ihrem wahren Wesen zu verstehen. Sie ist eine unter die Sinne fallende, wie die Kirche selbst eine sinnlich wahrnehmbare Gemeinschaft ist. Das erste was uns begegnet ist die Selbstbezeugung der Kirche durch das Wort und wir werden diese Selbstbethätigung der Kirche auch voraussstellen müssen, abgesehen davon, daß sie die ist, die sich am Nächsten darbeut. Denn das Erste, was wir von dem neuen Leben des Geistes Christi sagten, war, daß es Leben des Glaubens sey, nemlich des Glaubens, dessen Inhalt und Gegenstand die nunmehrige Gemeinschaft Gottes und der Menschheit ist, die in Christo Jesu vermittelte. Glauben zu wirken aber ist Sache des Worts; denn ein Thatbestand soll zur Gewißheit kommen und dieser wird durch das Wort ausgesagt. Wenn es nun der heilige Geist ist, der den Glauben wirkt, so ist die Selbstbezeugung der Kirche in ihrem mündlichen oder geschriebenen sinnlich wahrnehmbaren Worte nichts anderes als Selbstbezeugung Christi durch seinen Geist mittelst der Gemeinde des heiligen Geistes. Aber dies können wir von der Selbstbezeugung der Kirche nur sagen, sofern sie jeweilig das in Wirklichkeit ist, was sie stetiger und immer gleicher Weise ihrem Wesen nach ist. Das Maaß aber, wonach dies gemessen sein will, kennen wir. Dazu, um

die jeweilige Kirche, immer wieder mit dem, was die Kirche ihrem Wesen nach ist, zu vergleichen, ist uns das Schriftdenkmal der heiligen Geschichte gegeben für die Zeit der Gegenwart der Kirche und des Christenthums. Also in dem Maaße ist die Selbstbezeugung der Kirche Selbstbezeugung Christi durch sie, als sie diese ihre Selbstbezeugung gewirkt sein läßt durch den Geist Gottes, der das Schriftdenkmal der ihr vorausgehenden Geschichte gewirkt hat, und so sie zu bemessen, dazu ist die Schrift gegeben. Nicht daß man Buchstaben vergleiche, sondern daß man des Geistes inne werde welcher der Geist der Kirche ist und den die jeweilige Kirche den wirksamen Grund ihres Lebens sein lassen soll. So gewiß aber, als die heilige Schrift Denkmal einer Geschichte ist, so gewiß ist der Geist nicht ein leerer, sondern inhaltvoller, von dem wir reden.

Dies also gilt von dem Worte. Nun ist aber der Zweck des Wortes nicht blos, daß einzelne je und je zum Glauben an das, was des Wortes Inhalt ist, geführt werden, sondern ein Gemeinwesen will nicht erst gewirkt, sondern erhalten und zu schlüßlicher Vollendung gebracht werden. Die Einzelnen sollen Angehörige eines Gemeinwesens sein, das früher ist, als sie. So ist es auch. Der Einzelne wird in das Gemeinwesen aufgenommen durch die Wassertaufe. Welches deren eigentliches Wesen ist, ergiebt sich daraus, daß wir das aufnehmende Gemeinwesen als die Gemeinde des heiligen Geistes erkannt haben. Hienach ist, wenn anders die aufnehmende Gemeinde wirklich Kirche Christi ist, der Aufnahmevorgang der Wassertaufe Aufnahme in die Gemeinschaft des heiligen Geistes, der also, wie er der wirksame Lebensgrund der christlichen Gemeinde im Ganzen ist, nunmehr dem Aufgenommenen als wirksamen Grund neuen Lebens sich setzt. Es ist aber hier zu bedenken, in welchem Sinne wir von dem heiligen Geist reden: wir meinen den Geist Gottes, wie er Geist des in verklärter menschlicher Natur lebenden Christus ist. Als solcher ist er der Geist eines neuen menschlichen Lebens, das zunächst vorhanden ist in Christo Jesu. An

diesem neuen menschlichen Leben wird betheiligt, wer in die Gemeinschaft Christi aufgenommen wird. Wo also angebornes menschliches Leben ist, kann auch dieser neue menschliche Lebensgrund gelegt werden, sofern nur der, welcher an solchem Leben Christi betheiligt wird, von da an der Wirkung des Worts unterstellt ist, durch welches der Glaubensgehorsam gewirkt wird. Wenn die Taufe nur Aufnahme ist in eine wirkliche Gemeinschaft mit der Kirche, so kann sie an Jedem vollzogen werden, der da Mensch ist.

Christus eignet der Gemeinde nicht blos als Gegenstand ihres Glaubens, sondern sie besitzt ihn schon, an den sie glaubt. Sein verklärtes menschliches Leben ist ihr Besitzthum, zunächst sofern ihr der Geist desselben einwohnt: dagegen allerdings seine verklärte Leiblichkeit jenseitig ist und bleibt im Unterschied von dem Geist seines verklärten menschlichen Lebens. Aber wenn ihr auch diese eine jenseitige ist und bleibt, so ist sie doch insofern ihrer theilhaft, als der ihr eigen ist, der in solchem verklärtem leiblichem Leben lebt. Seine verklärte Leiblichkeit ist ihr wirklicher, aber noch jenseitiger Besitz. Wenn nun die Gemeinde ihren Bestand feiert, so ist das höchste dieser Feier, daß sie diesen Besitz feiert, welcher in der noch jenseitigen, aber ihr wirklich eignenden Leiblichkeit Christi besteht. Die Darreichung von Brod und Wein, in welcher die Feier der Kirche besteht, die ihr das höchste ist, wird also dieses Besitzthums Feier sein. Aber sie feiert dann dasselbe nicht als ein ihr Fremdes und Fernes, sondern als ein ihr wirklich und gegenwärtig eignendes. Der in solchem verklärten Leib lebende Herr wird sich ihr als solchen erzeigen in dieser Feier: er giebt sich ihr nach Seiten seiner verklärten Leiblichkeit dar je und je und jene Handlung der Kirche ist diese Selbstbethätigung Christi durch den Dienst derselben.

Hiemit ist aber die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Mittel erschöpft, durch welche wesentlich und nothwendig die Selbstbethätigung der Kirche geschieht, denn es ist damit die Mannig-

faltigkeit der Selbstbethätigung der Kirche erschöpft, die durch das Verhältniß zu ihrem verklärten Herrn gegeben ist. Er ist ihr Gegenstand des Glaubens und so wirkt sie den Glauben an ihn durch das Wort ihrer Selbstbezeugung. Er ist ihr Besitzthum, sofern das neue Leben der Menschheit in ihm vorhanden ist; aber während sie dies Besitzthum schon diesseitiger Weise zu eigen hat im heiligen Geist, so ist und bleibt ihr dasselbe jenseitig in der verklärten Leiblichkeit des Herrn selbst, welche sie als eine ihr jenseitige nur je und je an sich zu erfahren bekommen kann, während der Geist Christi ihr stets eignet. Wenn damit die Beziehungen zwischen der Gemeinde und ihrem Herrn erschöpft sind, so werden auch die nothwendigen Mittel der Selbstbethätigung der Kirche hiemit erschöpft sein.

Nun kann aber ein gemeindliches Leben nicht statthaben ohne geordnete Selbstverwaltung der Gemeinde. Und eine solche der Diesseitigkeit der in angeborner Natur lebenden Kirche zugehörende Ordnung, eine amtliche Ordnung, was dasselbe wie Ordnung gemeindlichen Lebens, kann also auch der Kirche nicht fehlen. Wir sehen sie vor Augen als amtlich organisirte und aus dem eben Gesagten ist die richtige Würdigung dieser äußeren und sichtbaren Ordnung der Kirche zu entnehmen. Wenn es im Wesen des Christenthums liegt, daß es Sache einer Gemeinde sei, dann ist es auch ein Thun Christi ihres Herrn, der in ihr wirkt, daß sie eine gemeindliche Ordnung habe. In der vorausgegangenen Würdigung der Selbstbethätigung der Kirche liegt aber schon, welches der Umfang und die Bedingung des amtlichen Thuns in ihr sei. Dasselbe kann nicht weiter sich erstrecken und nichts zum Zweck haben, als daß das geschehe, was die wesentliche Selbstbethätigung der Kirche ist; daß es geschehe und daß es schriftgemäß geschehe, dafür zu sorgen ist Sache des kirchlichen Amts. Denn unter die Schrift ist die Kirche und ihre Gegenwart gestellt.

Hiemit wäre die sichtbare Gegenwart des Christenthums auf Grund dessen, was wir für ihre Voraussetzung erkannten,

Bayerische Staatsbibliothek München

gewürdigt und ihrem Wesen nach bezeichnet. Kirche, kirchliche Verkündigung, Taufe, Abendmahl, amtliche Ordnung sind alles sichtbar vor Augen liegende Dinge, aber was es wesentlich darum sei, will geistlich gerichtet sein und diese geistliche Würdigung ist eben Aufgabe dieses Theils des Systems.

Derselbe ist aber nur die eine Hälfte des Lehrstücks, welches das Christenthum in seiner Gegenwart zum Gegenstande hat. Denn es will 2) hier auch das in Christo Jesu vermittelte Verhalten gegen Gott beschrieben sein. Auch dies liegt sinnenfällig vor: man sieht die Christenheit handeln; aber es bedarf eines vom heiligen Geist erleuchteten Auges, um das christliche Thun, das wirklich seines Namens werthe, für das zu erkennen, was es in Wahrheit ist. Denn sonst erscheint es eben nur anders als anderes Verhalten der Menschen und fremder. Und zweitens ist ja die Gemeinde in allen ihren Gliedern eine in der angebornen, also nicht blos schwachen, sondern auch sündigen Natur lebende, wonach also nicht nur nicht bei allen ihren Gliedern das dem Christen als solchem wesentliche Verhalten zu finden ist, sondern bei keinem derselben dasselbe als ein stetiges, keine Schwankungen erleidendes, also nicht in sich selbst wieder entstelltes zu finden ist. Was aber beschrieben sein will, ist ja gerade das dem Christen als solchem wesentliche Verhalten. Man kann demnach nicht das in die Sinne fallende Verhalten des Christen blos abschreiben. Zwar ist nicht die Meinung daß ein Verhalten beschrieben werden solle, bei dem die Sünde außer Betracht bliebe. Denn das wäre bloße Phantasie, wir aber wollen eine Wirklichkeit beschreiben. Also das Verhalten haben wir zu beschreiben, welches dem gerechtfertigten Sünder wesentlich ist, der noch in sündiger Natur lebt, aber der Sünden Vergebung hat und die Sünde hasset. Dies Verhalten, nur abgesehen von den bei dem Einzelnen stattfindenden Schwankungen haben wir zu beschreiben.

Da wird denn nothwendig mit dem angefangen werden müssen, was bereits von dem neuen Leben, das der heilige Geist

in der Gemeinde Christi wirkt, gesagt ist. Denn wir haben es jetzt mit dem zu thun, was menschlicher Seits der dort beschriebenen Wirkung des heiligen Geistes entspricht. In und mit dem heiligen Geist ist also das Leben schon vorhanden, welches zu leben das christliche Verhalten ausmacht. Damit haben wir gleich die unterscheidende Eigenthümlichkeit des christlichen Verhaltens ausgesprochen. Denn sie besteht darin, daß es dabei nicht auf ein Producieren des Sittlichen abgesehen ist, sondern auf eine Reproduction des durch den heiligen Geist schon vorhandenen neuen Lebens. Der Christ bethätigt sich als den, der er ist, einerseits in Christo, in dem das neue Leben ein für alle Mal ist, andererseits kraft des heiligen Geistes, in und mit welchem dasselbe in dem Einzelnen gepflanzt ist.

Das neue Leben nun nannten wir, wo es nach seiner letzten Vollendung bezeichnet wird, ein Leben der Liebe zu Gott. Die Liebe zu dem, der uns in Christo Jesu versöhnt ist und mit dem wir in Christo Jesu Gemeinschaft haben, also die Liebe zu Gott auf Grund des rechtfertigenden Glaubens an den in Christo Jesu uns vermittelten Gott, sie ist das Letzte und Höchste, weil ewig Bleibende, was durch den heiligen Geist in uns vorhanden ist. Diese Liebe ist also die vollendete Freiheit und diese Freiheit hat die Seligkeit in ihrem Gefolge. Beides zusammen, die Freiheit, die Liebe zu Gott ist, und die Seligkeit, die Freude an Gott ist, macht die Vollkommenheit des Christen aus, die in ihm geschaffen ist durch den heiligen Geist und deren Erzeigung das christliche Verhalten ist.

Indem wir also den Punct bezeichneten, wo die Beschreibung des christlichen Verhaltens einzusetzen hat, hat sich schon die Aussicht eröffnet auf eine Mannigfaltigkeit des Handelns. Der rechtfertigende Glaube aber gehört nicht in diese Beschreibung: er ist die stete Voraussetzung des Christenstandes, von dessen Bethätigung jetzt zu handeln ist. Freiheit und Seligkeit entsprechen der Selbstbestimmbarkeit und Selbstbewußtheit des Menschen. Denn die Selbstbestimmbarkeit, wenn sie zur Selbst-

bestimmung in Gott geworden ist, ist Freiheit und selig ist der Mensch, der sich seiner in Gott bewußt ist, so daß er sich in Gott fühlet. Weiter aber ist ja nun das Verhalten welches wir beschreiben, das eines Geschöpfes. Hienach wird also die Freiheit und Seligkeit ihre nähere Bestimmtheit erhalten: und wieder bedenken wir, daß der Freie und Selige, dessen Verhalten wir beschreiben, solches ist in einer angebornen menschlichen Natur, die sündig ist, so daß er vermöge ihrer ein Sünder ist, und die dem Tod unterliegt, so daß er schwach und hinfällig ist.

Aus dieser Beschaffenheit des Subjects wird nun die Mannigfaltigkeit des zu beschreibenden Verhaltens sich ergeben. Dasselbe ist 1) Bethätigung des in Christo vermittelten Verhältnisses zu Gott in Form der Selbstbestimmung, d. h. Liebe: daß wir Gott als den wollen, der er uns ist, und es ist 2) Bethätigung des Verhältnisses zu Gott in Form der Selbstbewußtheit, d. h. Freude an Gott: daß wir uns mit Willen finden in den, der uns in sich versetzt hat. Aber die Liebe ist doch Bethätigung der Freiheit eines Geschöpfes und so ist sie Liebe in Demut und desgleichen ist die Freude Bethätigung der Seligkeit eines Geschöpfes und also dankbare Freude an Gott. Die Sündigkeit der Natur widerstreitet der Freiheit, zu der wir nach unserm Personleben zu Gott befreit worden sind und so steht unsre Sündigkeit im Widerspruch mit unserer Liebe Gottes. So bethätigen wir uns an ihr als die Freien, indem wir sie ausschließen als das Hassenswürdige; und der Tod, dem unsre Natur unterliegt, steht im Widerspruch mit der Seligkeit, in die wir hinsichtlich unsres Personlebens zu Gott gesetzt sind. Aber wir können dies Uebel, dem wir unterstehen, durch unsre Sünde verschulden. Also ist das Uebel Gegenstand nicht des Hasses, sondern Ursache des Schmerzes, der seine nähere Bestimmtheit durch das Bewußtsein hat, das Uebel verschuldet zu haben und fort und fort zu verschulden. Andererseits bethätigen wir unsre Freiheit in Bezug auf unsre Sünde doch auch so, daß wir Herren sind über die Sünde und diese Herrschaft über

die Sünde ist der Glaube, nemlich der alle Zeit zu Gott getrost ist, über die Sünde zu herrschen. Und auch in der Weise bethätigen wir unsre Seligkeit gegenüber dem Uebel, als wir gewiß sind aus dem Uebel wesentlich schon erlöst und an der Verklärung der menschlichen Natur mit betheiligt zu sein. Daraus erwächst die Zuversicht, daß wir nicht dem Uebel untergeben sind, sondern es überwinden sollen. Es ist das die Zuversicht der Hoffnung, in der wir schon jetzt von der zukünftigen Verklärtheit menschlicher Natur Gebrauch machen.

Wir haben die christliche Gesinnung bis jetzt nur beschrieben als Verhalten gegen Gott ohne Rücksicht darauf, daß der Christ als Angehöriger einer Welt zu Gott im Verhältniß steht. Wir brauchen aber nur was wir über die Mannigfaltigkeit der Bestimmtheiten der christlichen Gesinnung sagten, dahin zu erweitern, daß wir die Zugehörigkeit des Christen zur Welt Gottes aufnehmen. Der Christ hat eben diese Welt als Gegenstand seines Verhaltens, aber nicht, das neben her liefe als ein Zweites, sondern es ist beides Verhalten gegen Gott, nur das erste unmittelbarer, das zweite mittelbarer Weise. Es giebt für den Christen keinen anderen Gegenstand der Liebe als Gott, und nur was Gottes ist, kann und muß gleichermaßen seiner Liebe Gegenstand sein, weil es Gottes ist. So sagen wir denn, der da Gott liebt, liebt auch die Welt Gottes und es freut sich auch der Welt Gottes, der sich Gottes freut. Die Welt Gottes ist ihm gegeben, daß er durch sie wird, was er von Gottes wegen ist und werden soll und insofern gilt sein Verhalten der Demut und Dankbarkeit gegen Gott auch der Welt Gottes. Aber die Welt ist eben nicht blos Gottes, sondern liegt auch im Argen. Sofern sie Sünde hat, schließt er sie von sich aus und wird sein Haß der Sünde Haß dieser sündigen Welt, aber nur sofern sie sündig ist. Und weil die Welt den Tod im Herzen hat, so wird sein Schmerz um das Uebel ein Leid um die Welt, die mit dem Uebel behaftet ist. Hinwiederum ist die Welt nirgends lediglich sündig, so daß sie nicht auch Gottes

wäre. Darum hat der Christ einen Glauben an sie, indem er Glauben an Gott hat, der da hilft gegen die Sünde. Und die Welt ist nirgend schlechthin todt und blos Stätte des Uebels, sondern in irgend welchem Maße und Weise auch Stätte der Güter Gottes. Und darum ist sie dem Christen nie blos Gegenstand des Leidwesens, sondern er hegt auch Hoffnung zu ihr, dieweil er dessen gewiß ist, daß sie, die Welt im Ganzen und Großen bestimmt ist, verklärt zu werden: welche zukünftige Verklärung auch jetzt schon der Welt triebkräftig inne wohnen wird, das Uebel zu überwinden.

Hiemit wäre die Beschreibung des christlichen Verhaltens als Gesinnung abgeschlossen. Aber nicht blos sofern es Gesinnung ist, will es beschrieben sein, sondern auch wie sie sich bethätigt im Handeln. Und da gilt was von der Gesinnung gesagt wurde: in Wahrheit ist nur Gott Gegenstand des Handelns, aber auch mittelbarer Weise. Die Bethätigung der Gesinnung im unmittelbaren Verhältniß zu Gott, ist das Gebet. Wir brauchen nur hinzuzufügen, daß es der in Christo Jesu mit Gott in Gemeinschaft Stehende ist, der da betet, so ergiebt sich hieraus und aus der vorhin beschriebenen christlichen Gesinnung, welches eines christlichen Gebetes Inhalt und Form ist. Der Christ betet aber nicht blos als der einzelne Gotte gegenüber Stehende, sondern als Angehöriger einer Welt Gottes und darum ist sein Beten nothwendig auch Gebet der Fürbitte. Das Gebet ist der Innerlichkeit des Verhaltens am Nächsten unter allen Verhalten. Es ist lediglich Wort, welches nur etwa in der Geberde sich einen begleitenden Ausdruck giebt. Aber Wort kann es ebenso wohl innerlich sein als mündlich, ebenso ein Seufzen ohne Wort als Reden zu Gott.

Anders verhält es sich mit dem Handeln, das Bethätigung der christlichen Gesinnung im mittelbaren Verhältniß zu Gott ist. Im Gebet hat das Handeln den zum Gegenstand, dem wir nichts sein können, als wozu er uns macht, und den wir uns nichts werden lassen können, was er uns nicht von selbst

sein wollte. Auf die Welt aber sollen wir eine verändernde Wirkung üben. Wir sollen ihr etwas werden, damit sie dadurch immer mehr Welt Gottes wird und sollen sie uns etwas werden lassen, daß wir immer mehr Gottes werden. Hier kommt es also zu einem Handeln im engeren Sinn und es gilt vor Allem sich klar zu werden, wie sich jene nothwendigen Bestimmtheiten christlichen Verhaltens gestaltet und wie sie also benannt sein wollen, wo sie heraustreten in die Aeußerlichkeit des Handelns. Sie wollen übersetzt sein aus dieser Innerlichkeit. Da ist dann die Bethätigung der Liebe Förderung des Gegenstands der Liebe und die Bethätigung der Freude Aneignung des Gegenstands derselben. Die Demut bethätigen wir damit, daß wir den Gegenstand unsres Handelns so und als das fördern, wie und als was es uns von Gott gegeben ist, mit Ausschluß der Willkür also. Und die Dankbarkeit bethätigen wir so, daß wir den Gegenstand unsrer Freude auf uns wirken lassen, so daß er uns gestaltet und bildet, also mit Ausschließung der Eigensucht. Die Bethätigung des Hasses gegen die Sünde besteht im reinigenden Handeln und unsern Schmerz um das verschuldete Uebel bethätigen wir damit, daß wir das Uebel der Welt mittragen und ihr Leid zu unsrem machen. Vermöge dessen aber was wir Glauben nannten, wird das reinigende Handeln ein reformierendes, eine Förderung zum Guten und nicht blos Verneinung und Ausschließung des Bösen; und vermöge dessen was wir Hoffnung nannten, wird unser Tragen des Uebels zu regenerierendem Handeln, zu befreiender Fortbildung der Welt.

Hiemit wäre also das christliche Handeln beschrieben im Allgemeinen. Nun aber ist die Welt in mancherlei Weise dieses Handelns Gegenstand, in so mannigfaltiger Weise als es Gemeinschaftsverhältnisse giebt, denen ein Jeder angehört. Das nächste ist uns, daß wir der Welt angehören, sofern sie schon Welt des in Christo uns vermittelten Gottes ist und also Theil hat an unsrem in Christo vermittelten Verhältniß zu Gott, d. h.

die kirchliche Gemeinschaft ist uns die nächst gelegene; die Welt ist uns am Verwandtesten als Kirche. Auf diese Gemeinschaft des Lebens der Wiedergeburt folgt die Gemeinschaft des natürlichen Lebens, also die Welt, sofern sie eine Stätte ist für die Kirche. Das natürliche Leben ist von Gott bestimmt, daß es zur Stätte der Wiedergeburt werde. Das natürliche Leben aber hat drei allgemein gültige Gemeinschaftsformen: sie haben sich schon im früheren Theil des Systems herausgestellt, die Gemeinschaftsformen der Familie, des staatlichen Gemeinwesens und der Menschheit.

In jeder dieser Gemeinschaften ist es die Welt Gottes, die wir zum Gegenstand unsres Handelns haben. Indem wir uns dies aber vorhalten, wird uns sofort bemerklich, daß hierin eine dreifache Beziehung der in dieser Form bestehenden Welt zu Gott enthalten ist: denn er ist der ewige und sie ist die gewordene und zeitliche und endliche. In jeder Gemeinschaftsform wird sie also Gotte ihren Ursprung verdanken und sodann an ihm die Grundlage ihrer Gegenwart haben und endlich von ihm einer Zukunft bestimmt sein, welcher er sie entgegenführt. Sie ist durch ihn, in ihm und zu ihm. Dies wird sich anwenden auf alle vier unterschiedlichen Gemeinschaftsgebiete und es wird zuzusehen sein, in wie vielfachen Beziehungen uns die Welt Welt Gottes ist. Es wird immer eine dreifache Beziehung zu unterscheiden sein, in der sie Gegenstand unsres Handelns ist: 1) hinsichtlich dessen was sie durch ihren Ursprung ist, 2) was sie vermöge der Grundlage ihres gegenwärtigen Bestandes ist, 3) was sie vermöge ihrer Bestimmung ist. Welches die wesentlichen Eigenthümlichkeiten einer jeden der vier aufgezählten Gemeinschaften seien, wird kaum erst beantwortet zu werden brauchen: man wird es herübernehmen können aus dem früheren Theil. Von da aus wird sich auch jedesmal jene dreifache Beziehung ermitteln lassen, in welcher jede der vier Gemeinschaften Gegenstand unsres Handelns ist.

Die Kirche ist uns in Rückblick auf ihren Ursprung Ge-

meinschaft der heiligen Schrift, in Bezug auf die Grundlage ihres gegenwärtigen Bestandes ist sie uns die Gemeinschaft der schriftgemäßen Verkündigung des göttlichen Worts und Verwaltung der Sacramente, in Hinblick auf die Bestimmung, der sie entgegengeführt wird, ist sie die Gemeinschaft der Wundergaben des heiligen Geistes: denn wunderbar nennen wir alles, wo das menschlich Natürliche in den Dienst des Geistes des verklärten Christus genommen ist. Von der Familie werden wir im Rückblick auf die Schöpfung des Weibes sagen: sie ist die Gemeinschaft des mit der Bestimmung der Menschheit zu ihrer Selbstfortpflanzung gesetzten natürlichen Sinns, der zum Familiensinn wird. Die Grundlage der Gegenwart des Familienlebens ist das Haus, der Gemeinbesitz desselben; und nachdem das Völkerthum entstanden ist, wird die Familie insofern über sich hinausgeführt, als sie eine staatliche Stelle einnimmt. Den Staat selbst aber werden wir in Hinblick auf die Entstehung des Völkerthums die Gemeinschaft des Rechts nennen, in dem Sinn, als es ein Ausdruck gemeinsamer Geschichte ist. Die Grundlage seiner Gegenwart hat der Staat an dem Grund und Boden: das Vaterland mit der Mannigfaltigkeit seiner Güter ist das zweite, wonach wir den Staat benennen. Ueber sich selbst aber ist er hinausgewiesen und hat seine Bestimmung jenseit des Volksthums vermöge seiner Weltstellung. Endlich die Menschheit ist von ihrer Schöpfung her Gemeinschaft dieser eigenthümlichen Natur, in welcher die körperliche Welt zu ihrem Abschluß gekommen ist, Gemeinschaft der sinnlich vernünftigen Natur. Die Grundlage ihres gegenwärtigen Bestandes hat sie an der Welt, über die der Mensch herrschen soll, ihre Bestimmung aber, die über ihre Gegenwart hinausweist, ist die, daß sie Gemeinschaft persönlichen Verhältnisses zu ihrem Schöpfer sei.

In diesen Beziehungen also werden die von uns unterschiedenen Gemeinschaftsgebiete Gegenstand unsres Handelns sein. Aber wenn nun auch die Welt in allen diesen Gemeinschaftsgebieten einem jeden Christen Gegenstand des Handelns

ist, so bringt doch jede dieser Gemeinschaften selbst wieder eine Unterschiedlichkeit mit sich, mit der der Einzelne ihr angehören kann, wodurch noch ein sonderliches Handeln zu dem allgemeinen kommt. Denn in der Kirche kennen wir die Stellung des Amts und so den Gegensatz von Beamteten und Nichtbeamteten. In der Familie sind ohnehin verschiedene Verhältnisse der Glieder. Im Staat, der Gemeinwesen ist gleich der Kirche, kennen wir den Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen. In der Gemeinschaft der Menschheit kommen sonderliche Beziehungen zu Wege theils durch die äußerliche Beziehung, daß ein Mensch sonderlich auf den anderen angewiesen ist, theils durch Verwandtschaften innerer Art, entweder der Neigung oder des Berufs. Die sonderliche Beschreibung also des Handelns des Einzelnen tritt überall zu der allgemeinen Beschreibung des für Jeden gleichgültigen Handelns hinzu.

Es ist keine zufällige Ordnung, auch keine gemachte, in der sich die Bestandtheile folgen in der Beschreibung der Gegenwart christlichen Lebens. Es ist wichtig zunächst in Beziehung auf das in Christo vermittelte Verhalten Gottes gegen die Menschheit. Wir handelten da zuerst von der Kirche, dann von den Mitteln der Selbstbethätigung Gottes durch die Kirche. Hiedurch ist ausgeschlossen, daß es in Christo vermittelte Selbstbethätigung Gottes gebe, die nicht durch die Kirche geschehe. Sodann haben wir unter den Mitteln der Selbstbethätigung Gottes durch die Kirche zuerst das Wort benannt, nicht das geschriebene der heiligen Schrift, sondern das schriftgemäße der kirchlichen Verkündigung. Hieraus ergiebt sich, daß die Taufe nur in dem Maße Aufnahme in die Gemeinde des heiligen Geistes ist, als die durch die Taufe aufnehmende Kirche unter das Wort der heiligen Schrift gestellt ist. Darüber, daß die Taufe dem Abendmahl vorangeht, ist nichts zu sagen. Wohl aber will hervorgehoben sein, daß das kirchliche Amt erst nach den Mitteln göttlicher Selbstbethätigung durch die Kirche in Betracht kam. Denn dadurch ist ausgeschlossen, daß es irgend

welche Form amtlicher Organisation geben könne, welche Merkmal der Wahrheit der Kirche sei. Es hat also immer das Nachfolgende das Vorausgegangene zu seiner Voraussetzung. Ebenso steht es mit der Folge der einzelnen Bestandtheile des in Christo Jesu vermittelten Verhaltens des Menschen zu Gott. Das menschliche Verhalten ist ein anderes schon gleich wenn die Seligkeit der Freiheit vorangestellt wird in einer Beschreibung des neuen Lebens. Es ist ein anderes, wenn jenes Verhalten in Bezug auf Sünde und Tod in einer Weise betont wird, daß die Liebe zu Gott und die Freude an Gott dahinter zurückträte.

Wir beschrieben erst die christliche Gesinnung, dann das christliche Handeln als dieser Gesinnung Bethätigung. Hiedurch ist das Recht der Innerlichkeit christlichen Lebens gewahrt. In der Bethätigung der christlichen Gesinnung nahm das Beten die erste Stelle ein, dann kam erst das auf die Welt gerichtete Handeln. Dies bringt mit sich, daß alles Handeln uns nur in dem Maaß christlich ist, als es aus dem Gebet kommt. Hinwieder ist es von Belang, in welcher Reihenfolge wir die Gemeinschaftsgebiete aufzählten, in denen der Christ zu handeln hat: vor Allem, daß wir das Gemeinwesen des heiligen Geistes voran stellten und alle anderen sittlichen Gemeinschaften als des natürlichen Lebens dahinter zurück. Durch diese nicht zufällige, sondern wesentliche Ordnung ist die sogenannte Collision der Pflichten ausgeschlossen. Denn daraus erhellt, was für den Christen immer das Nähere ist. Es darf nie das entferntere Gemeinschaftsgebiet so Gegenstand des Handelns sein, daß dadurch die Pflichten gegen das vorhergehende beeinträchtigt werden. So liegt auch an der Folge der Beziehungen, nach denen unser Handeln gegen die Gemeinschaft sich bestimmt. Denn z. B. muß die Kirche vor Allem Gegenstand des Handelns sein nach Seite der Schrift, so daß wir sie vor Allem die schriftgemäße sein lassen wollen. Endlich unterscheiden wir zwischen dem für Alle und Jede gleichen Handeln in dieser Gemeinschaft und

zwischen dem sonderlichen der sonderlichen Berufsstellung. Es ist von Belang, daß immer jenes diesem vorangeht, so daß z. B. das obrigkeitliche oder kirchenamtliche Handeln nur Näherbestimmung des allen gleichen staatlichen oder kirchlichen Handelns ist. Sowie also in den voraufgehenden Lehrstücken, wo es sich um die geschichtlichen Voraussetzungen der Gegenwart des Christenthums handelte, die Ordnung der Theile wesentlich war, so auch hier.

So kommen wir an das

Achte Lehrstück,

welches den Inhalt der christlichen Hoffnung zum Gegenstande hat. Hiebei gehen wir gleich davon aus, daß wir gemäß unserer Beschreibung der Gegenwart des Christenthums nicht blos von der Hoffnung des einzelnen Christen wissen, denn wir hatten es mit diesem nur als Glied der Kirche zu thun und die Kirche war uns die zum Gemeinwesen Christo Jesu gewordene Menschheit. Hienach hat die christliche Hoffnung ein Ende zum Inhalt, das es für die ganze Kirche ist, in deren Hoffnung der Einzelne nur eingeschlossen ist. Das Streben des einzelnen Gläubigen ist allerdings für ihn ein Ende der Bedingtheit seiner Gemeinschaft in Christo mit Gott, welche für ihn besteht so lange er in einer sündigen und dem Tod verfallenen Natur lebt. Aber eben nur für seine Person wird er dieser Bedingtheit erledigt und nicht, sofern er Glied der Kirche und Menschheit ist, mit andern Worten, nur als dieses Ich wird er jener Bedingtheit seiner Gemeinschaft mit Gott entnommen und an der Unbedingtheit der Gemeinschaft Christi mit Gott betheiligt, aber nicht hinsichtlich seiner Natur, der er nur eben entnommen ist, ohne daß sie verklärt wäre. Diese letztere Erfüllung der christlichen Hoffnung wird also mit dem Ausgang des gegenwärtigen Weltlaufs erst eintreten, wenn für die Kirche die Zeit gekommen ist, daß sie als Ganzes verklärt werde.

Wir wissen, die Kirche ist bestimmt, daß sie die Mensch-

heit Gottes werde. Das aber bringt mit sich, daß sie über die ganze Menschheit erstreckt werde; hinwieder aber wissen wir, daß sie der Bestimmung entgegenreift, aus einer Gemeinde des Glaubens Gemeinde der Verklärtheit zu werden. So muß sie also zuvor in Wahrheit geworden sein, was sie ihrem Wesen nach ist, Gemeinde des Glaubens Christi, die das in allen Gliedern ist. Das bringt mit sich, daß alle von ihr ausgeschieden werden, die ihr nicht angehören, sondern ihrem Wesen widerstreiten. Also einerseits steht Erstreckung der Kirche über das ganze Menschengeschlecht in Aussicht und zweitens Beschränkung auf die, welche wahre Glieder der Gemeinde des heiligen Geistes sind und sich als solche wollen.

Damit letzteres eintrete, bedarf es einer Steigerung der Weltfeindschaft gegen die Kirche, die aber, wenn die Kirche über das ganze Menschengeschlecht erstreckt ist, eine ihr innerliche ist, wodurch es zu jener Scheidung der wahren und falschen Glieder kommt und zu jener Selbstvollendung, daß sie in allen ihren Gliedern Gemeinde des Glaubens Christi ist.

Wenn nun aber die ganze Völkerwelt eine Stätte der Feindschaft gegen die Kirche Christi wird, so bedarf sie ja einer Stätte ihres Bleibens und eine solche ist anders nicht zu finden, als wenn das Volk, welches der übrigen völkerweise lebenden Menschheit als Volk des heilsgeschichtlichen Berufs gegenübersteht, wieder eintritt in diesen Beruf. Hiefür aber ist erfordert, daß das Volk als Volk Gemeinde Christi werde, denn nur als Volk kann es Stätte der in der übrigen Welt von der Todtfeindschaft gegen das Werk Gottes verfolgten Kirche werden. Wenn nun aber die Kirche in allen ihren Gliedern Gemeinde des Glaubens Christi geworden ist, ist sie auch reif zur Verklärung, reif als ganzes aus der Bedingtheit ihrer Gemeinschaft mit Gott entnommen zu werden, der sie unterliegt, so lange sie in der angebornen menschlichen Natur lebt. Es wird also die Gemeinde Christi als Ganzes die Naturverklärung an sich erfahren, welche dem Einzelnen, wenn er sterbend aus dieser Welt

scheidet, nicht zu Theil werden kann. Aber jener die Gemeinde anfeindenden Welt gegenüber hat dies zu geschehen, damit sie als die Gemeinde des lebendigen Gottes gegen sie erwiesen werde. Demnach wird ihre Verklärung nicht darin bestehen, daß sie aus dieser Welt entnommen wird, um in die Gemeinschaft der überweltlichen Herrlichkeit Christi einzukommen, sondern umgekehrt, so wird ihre Gemeinschaft mit Christo durch ihrer Natur Verklärung vollendet werden, daß Christus aus seiner Ueberweltlichkeit kommt in die Innerweltlichkeit, daß er sich und sie der ihr feindlichen Welt gegenüber in Herrlichkeit darstellt. Dies kann aber nicht geschehen, ohne daß mit Christo auch alle die, so sterbend in die Gemeinschaft seines verklärten menschlichen Lebens eingegangen sind, als Theilhaber dieser seiner Verklärtheit offenbar werden und die Kirche würde auch nicht als das, was sie ist, zur Darstellung in der Welt kommen, wenn das nicht geschähe. Als die Gemeinde der Gläubigen aller Zeiten muß sie dargestellt werden.

Nach diesen beiden Seiten ergiebt sich also, daß die Verklärung der in der angebornen Natur lebenden Kirche nicht geschehen wird, ohne daß alle die, welche ihr zuvor als lebendige Glieder angehört haben, und im Sterben dieser Welt entnommen sind, wieder gegeben werden in gleicher Verklärtheit ihrer Natur, in welcher sie vordem standen, wie die Kirche verklärt wird. Wird nun aber so die Kirche der außer ihr befindlichen Welt gegenüber wunderbar als das dargestellt, was sie ist, so ist ja hiemit eine Erweisung des Heils in Mitten der Welt vorhanden, die anders ist als die frühere und eben sowohl wie jene dienen kann, die außer der Gemeinde befindliche Welt zu Buß und Glauben zu führen. Vordem stand die Erscheinung der Kirche im Widerspruch mit ihrem Wesen: jetzt ist es gehoben. Die verklärte Gemeinde kann nun eine Selbstbethätigung neuer Art beginnen und Christus eine neue Selbstbethätigung durch sie, welche die Welt dessen überführe, daß hier das Heil verwirklicht ist und sie diesem Heil unterthan mache. Dies

ist aber die Selbstbethätigung der in Machtherrlichkeit lebenden Gemeinde und also eine Machtübung ergeht über die außer ihr befindliche Welt. Durch diese Machtübung ist dann alle andere sündiger Weise Gemeinschaft bildende Macht niedergehalten. Die Macht des Argen erscheint hiedurch insofern ausgeschlossen, als sie entgegen der Selbstbethätigung der verklärten Gemeinde Christi unfähig ist für Gemeinschaftsbildung. Das Böse ist thätig nicht mehr als Macht, sondern als Feindschaft gegen Gott. So erhellt nun aber auch, daß es, damit diese Zeit der inner der Welt verklärten Gemeinde ein Ende nehme, keines anderen bedarf, als nur, daß dem Argen Raum gelassen werde, wieder gemeinschaftsbildende Macht zu üben. Dieser letzte Versuch der Welt führt auch zur letzten Entscheidung. Bei der vorigen Entscheidung handelte es sich um den Gegensatz der aus Israel hervorgegangenen Kirche und der ihr feindlichen Völkerwelt. Jetzt handelt es sich um den Gegensatz der verklärten Gemeinde und der außer ihr befindlichen Menschheit. Nun wird die Gemeinde als Menschheit Gottes vollendet und alles Menschliche außer ihr wird nun von der Menschheit Gottes ausgeschlossen. Dies aber kann nicht geschehen, ohne daß der Gemeinde alle die einverleibt werden, welchen vordem das Heil Gegenstand der Sehnsucht war; es gehört dies eben so zu der Vollendung der Gemeinde, wo sie schließlich zur Menschheit Gottes wird, wie die Herstellung der im Glauben Christi Gestorbenen in ein Leben verklärter menschlicher Natur zu der Verklärung der Gemeinde gehört, wo sie der Völkerwelt gegenüber zur Vollendung kommt. Wenn aber die Gemeinde Christi nunmehr die vollendete Menschheit Gottes ist, so ist dies auch das Ende der Welt, in der sie verklärt wird. Die Welt wird zur Stätte der so vollendeten Gemeinde, während die, welche sich den Willen des Argen haben bestimmend sein lassen gegen Gott und sein Heil, sammt ihm um alle Möglichkeit der Selbstbethätigung kommen, indem mit der Welt als Mittel für den Argen auch ihre Natur als Mittel ihres argen Mittels verloren ist, so daß sie nichts

mehr besitzen was aus Gott ist. Dagegen die in Christo dem innergöttlichen Verhältniß einverleibte Menschheit Gottes ist eine in verklärter Welt lebende, welche sich ebenso zu ihrer verklärten Natur verhält, wie diese zu ihrer vollendeten Gottesgemeinschaft, die vollendet ist nach dem Person- wie Naturleben. Es ist der ewige Liebeswille Gottes, den wir im ersten Lehrstück nannten, zu seiner schließlichen Verwirklichung gelangt. —

Es ist nicht abzusehen, wie noch eine andere systematische Disziplin Raum haben soll. Man unterscheidet Dogmatik und Ethik. Für uns ergab sich von vorne die Forderung, daß es zu einer einheitlichen wissenschaftlichen Aussage des Christenthums komme, wie es Inhalt der eigensten Erfahrung und Erlebung des Christen ist. Wenn man unter theologischer Ethik die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Lebens versteht, so ist der Inhalt und Stoff dieser Disziplin bei uns die erste Hälfte des siebenten Lehrstücks des einheitlichen Systems und wir hätten diese Einheit nicht entbehren können. Denn um das Verhältniß zwischen Gott und Mensch war es uns zu thun, wie es ein in Christo Jesu vermitteltes ist. Da konnte es sich nicht blos um das Verhalten Gottes gegen die Menschheit handeln, sondern wir mußten durchweg auch die andere Seite, das Verhalten des Menschen gegen Gott, zu seinem Rechte kommen lassen. Von der Sünde mußten wir eben sowohl handeln als vom Glauben, von Sehnsucht nach dem Heil ebenso wie von der Bethätigung seines Besitzes. Es war, um das Verhalten Gottes zu verstehen, auch Kenntniß des menschlichen Verhaltens gegen Gott erforderlich. Nun könnte man allerdings etwa jene Hälfte des siebenten Lehrstücks ausheben und besondern und so hätte man eine wissenschaftliche Beschreibung des christlichen Lebens, sofern das in Christo vermittelte Verhalten gegen Gott gemeint ist. Allein, wozu sollte es dienen, diesen Abschnitt zu besondern und als eigene Disziplin auszuführen? Man müßte ja Alles voraussetzen, was im System vorausgieng. Denn das ganze Material, dessen wir bedurften, um das christliche Ver-

halten zu beschreiben, haben wir aus vorhergegangenen Theilen des Systems genommen. Vor Allem was es um das neue Leben sei, welches durch den heiligen Geist in uns gesetzt ist. Wir konnten es nicht erst ermitteln, was es um den heiligen Geist sei. Und dieser setzt den verklärten Christus voraus und dieser die Menschwerdung und den Hingang zu Gott durch den Tod. Und nach der anderen Seite mußten wir beachten, daß sich das christliche Verhalten danach gestaltet, daß der Christ in der angebornen sündigen Natur lebt. Wir konnten nicht erst ermitteln, was Sünde und Tod heißt. Daß man, was es um die Kirche Christi sey, schon wissen müsse, ehe man das christliche Handeln beschreibt, ist ohnehin klar. Aber auch was es um die Gemeinschaften des natürlichen Lebens sei, hatten wir nicht erst jetzt zu ermitteln. Da wäre es ein ungeschicktes Ding, wollte man diesen das christliche Verhalten enthaltenden Bestandtheil des Systems besondern, während man fort und fort über diese angeblich selbstständige Disziplin zurückgreifen mußte.

Wir haben also keinen Anlaß und Möglichkeit von einer theologischen Disziplin der Ethik zu handeln. Wenn man vollends unter christlicher Ethik mehr versteht als Beschreibung christlichen Handelns oder Lebens, wenn man die ganze christliche Anschauung von dem Ethischen einer eigenen Disziplin zuweist, so muß man die gleichen Dinge zweimal behandeln. Denn keine Dogmatik kann auskommen, ohne daß da von Freiheit und Seligkeit, Sünde und Tod, Gewissen u. s. w. gehandelt werde. Wollte man sagen, es geschehe das von einem anderen Gesichtspunct aus, so ist dieser nicht aufzufinden.

Was sollte es aber nun sonst etwa für systematische Disziplinen geben? Man nennt etwa Apologetik und Polemik und bestimmt deren Aufgaben so, daß es die eine mit der Behauptung des Christenthums gegen außer- und widerchristliche Anschauungen zu thun habe, die andere mit Behauptung des evangelischen kirchlichen Christenthums. Allein man muß vor Allem klar werden, ob man dabei an solche Behauptung des Christenthums denkt, oder an die

Anweisung zu solcher. Meint man das erstere, so kann das keine systematische Thätigkeit sein. Denn je nach Bedürfniß wird diese Behauptung des Christenthums sich gestalten. Vor Allem bei der Polemik kommt es darauf an, was für christliche Gemeinschaften es noch giebt. Und so hat auch das Christenthum zu verschiedenen Zeiten sich gegen verschiedene Sinnesweisen zu behaupten. Meint man aber eine Anweisung, nicht ein *ἀπολογεῖσθαι*, sondern eine Apologetik, nicht *πολεμεῖν*, sondern Polemik, also Anweisung, wie das Christenthum oder das evangelische Christenthum zu behaupten sei, so ist das wieder keine systematische Thätigkeit, sondern gehört dahin, wo die wissenschaftliche Erkenntniß, welche Ergebniß der systematischen und historischen Theologie ist, zu einer Anweisung für die auf das kirchliche Gemeinwesen gerichtete Thätigkeit verwendet wird. Wir werden es also dabei bewenden lassen, daß die systematische Theologie in einer einzigen und einheitlichen Disziplin besteht und so gehen wir von da zur historischen Theologie über.

II. Die historische Theologie

verstanden wir in dem weiteren Sinn des *ἱστορεῖν*. Ihre Thätigkeit ist auf das Christenthum gerichtet, wie es seine Wirklichkeit außer uns hat. Denn wenn auch die Schrift in uns lebt, weil wir in ihr, so ist sie doch etwas außer uns und wenn wir uns auch dagegen verwahren, nicht einzeln in Christo zu stehen, so sehen wir doch das kirchliche Gemeinwesen außerhalb unser. Dies ist also das Gemeinsame der historischen Theologie. Die in Schrift und Kirche vorhandene Wirklichkeit des Christenthums zu ermitteln und zu würdigen, das ist die Aufgabe, die somit in zwei Theile zerfällt, die sich ebenbürtig sind.

I. Die Schriftwissenschaft.

Die Beantwortung der Frage, was es um die heilige Schrift sei, ist uns Bestandtheil des Systems geworden, das wir erwachsen sahen. Aber es wäre von gröbster Beeinträchtigung der Selbstständigkeit der Wissenschaft, in die wir jetzt treten, wenn wir die dortigen Ergebnisse an die Spitze der Schriftwissenschaften stellen wollten. Wie alle Sätze des Systems nunmehr erst ihre Bewährung durch die Ergebnisse der andersartigen historischen Thätigkeit finden wollen, so gilt das auch von dem Satz, der aussagt, was es um die heilige Schrift sei. Es ist also noch fraglich, ob wir dort ein richtiges Verständniß gewonnen haben: wir wollen es prüfen.

Also dürfen wir keine andere Voraussetzung mitbringen, außer der, welche mit dem Prinzip gegeben ist, aus dem die ganze Theologie erwächst. Es ist die Selbstgewißheit des Christenthums im Christen. Zu der allgemeinsten Gestalt des Christenthums im Christen sind wir zurückgegangen, haben abgesehen von allem schon explicirten Christenthum bis dahin, wo wir das Christenthum in einer Weise bezeichnen konnten, daß wer nicht dies Christenthum das seine sein ließ, auch aufhörte, Christ zu sein. In dem aber, was wir dort in allgemeinster Weise aussagten, ist auch eine Beziehung zur heiligen Schrift enthalten. Man kann nicht sagen, der Christ glaube an die heilige Schrift, wohl aber glaubt er an eine heilige christliche Kirche, d. h. er glaubt, daß die Gemeinde, durch deren Dienst er Christi gewiß und in ihm der Sündenvergebung getrost geworden ist, Verwirklichung der in Christo Jesu vermittelten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschheit sei. Wenn nun aber diese Kirche auf Schriften sich beruft, welche ihr Zeugniß geben sollen und mit denen sie ihre Selbstbezeugung übereinstimmend wissen will, so muß es mit der Schrift eine Bewandtniß haben, vermöge deren die Kirche veranlaßt ist, das zu thun. Es ergiebt sich also ein Unterschied zwischen diesen und anderen Schriften, welche Erzeugniß der Gegenwart der Kirche sind. Aber nur daß ein solcher Unterschied besteht, nur daß es mit jenen eine sonderliche Bewandtniß hat, nur dessen ist der Christ gewiß vermöge der Selbstgewißheit des Christenthums. Was es für eine Bewandtniß mit ihnen habe, will erst untersucht sein, sowie auch nicht bei allen Schriften feststeht, die man eine heilige Schrift nennt, ob sie der Kirche seien, was sie von der ganzen heiligen Schrift hält. Wir nun stellen uns zur Frage, welchen Verlauf die Untersuchung nimmt, deren Gegenstand hiernach die Schriften werden, auf welche sich die Kirche als auf die heilige Schrift beruft. Wir wollen sehen, wie auf wissenschaftlichem Wege, prinzipmäßig und folgerichtig solche Thätigkeit zu üben sei.

Da sehen wir zunächst und vor Allem, daß diese Schriften zum Theil aus der Anfangszeit der Kirche stammen und daß sie in der Sprache geschrieben sind, welche damals aber sonderlich in der zur christlichen Kirche gewordenen Welt herrschte. Zum Theil stammen sie aus dem israelitischen Volk, wobei noch dahin gestellt bleibt, ob alle aus der vorchristlichen Zeit stammen: aber sie sind in der Sprache des israelitischen Volkes geschrieben. Von den letzteren wissen wir nun, daß sie auch dem neben der christlichen Gemeinde fortbestehenden israelitischen Volk als heilig gelten. Dies aber ist nicht mit den Hinzugekommenen in griechischer Sprache verfaßten Schriften der Fall. Ueber diese letzteren sind wir also unsicher nach Ursprung und Geltung.

Die erste Weise, in der nun diese Schriften Gegenstand wissenschaftlicher Thätigkeit werden, ergiebt sich daraus, daß sie in fremder Sprache geschrieben sind. Da gilt es vor Allem zu ermitteln was geschrieben steht und dann nach der Feststellung des Contextes sich der Entstehungsgeschichte selbst zu versichern. Dies ist die erste exegetisch-historische Thätigkeit; in dieser aber hat sich schon herauszustellen, was diese Schriften gemeinsam haben: sie haben alle ihren Bezug auf die Heilsgeschichte gemein, oder auf das heilsgeschichtliche Verhältniß der Menschheit zu Gott: und andererseits, welches doch ihre Verschiedenheit des Inhalts ist. Hier gilt also, des Gesammtinhalts dieser Schriften [1]) sich zu versichern, so daß man die Einheitlichkeit und Mannigfaltigkeit derselben erkennt. Ueber dieser Thätigkeit wird sich aber herausgestellt haben, was es denn ist, das macht, daß diese Schriften für heilige Schriften gelten und so kommen wir auf die Bedeutung dieses Schrift-Complexes für die christliche Kirche. Um den Canon handelt es sich und das Verständniß dieser canonischen Schriften wird das Dritte sein, was erzielt

---

[1]) Randbem. des Mscr. Denn daß sie einen solchen haben, läßt den Theologen sein des Christen Verhältniß zur Schrift von vorherein erwarten.

wird. Wenn so stufenweise die exegetische oder besser die auf die Schrift gerichtete Thätigkeit zu ihrem Abschluß gekommen ist, so wird man im Stande sein, das Ergebniß dieser Thätigkeit mit dem System zu vergleichen, das zuvor erwachsen ist und zuzusehen, inwieweit die Schrift dem System Zeugniß giebt.

Exegese.

Es giebt eine ganze Reihe von Disziplinen, welche dem auf das Verständniß des Contextes der biblischen Bücher gerichteten Theil der biblischen Bücher angeblich zugehören, die wir aber als solche nicht anerkennen. Es bedarf keiner eigenen Disziplin in der Theologie wie biblische Philologie, Kritik, Hermeneutik, auch keiner Zusammenstellung dessen, was dem Theologen wissensnothwendig ist, um den Text der biblischen Schriften richtig verstehen zu können. Denn dies war ursprünglich die Meinung einer Einleitung in die biblischen Schriften. Eine Grammatik der hebräischen oder auch der griechischen Sprache, wie wir sie in den neutestamentlichen Schriften finden, herzustellen, ist keine theologische, sondern eine philologische Aufgabe. Und die Regeln der Textkritik sind ja bei den biblischen Schriften keine anderen als sonst überall. Was den Theologen angeht, ist die Beschaffenheit der Hülfsmittel für Herstellung des ursprünglichen Textes oder die Frage nach Gewährleistung der Richtigkeit eines überlieferten Textes. So in Bezug auf die Kritik als Textkritik; denn die sog. höhere Kritik gehört nicht in diesen Zusammenhang; und desgleichen ist es Sache des Theologen sich der Bedingnisse bewußt zu werden, unter denen die allgemeingültigen hermeneutischen Regeln bei dieser Schrift zufolge ihrer Eigenthümlichkeit Anwendung finden. Also diese zwei Dinge kommen in Betracht noch vor der Thätigkeit der Auslegung des Textes: Geschichte des biblischen Textes, die in den Stand setzt im einzelnen Fall sich des richtigen Textes zu

versichern; und Darstellung der unterscheidenden Eigenthümlichkeit dieser schriftstellerischen Thätigkeit, aus welcher sich ja ergiebt, unter welchen näheren Bedingnissen die hermeneutischen Regeln hier angewendet sein wollen. Wenn man eine Einleitung in die biblischen Schriften herstellen will, die die Bedeutung hat, daß sie enthält, was Voraussetzung der Auslegung des biblischen Contextes ist, so würde sie diese beiden Bestandtheile in sich schließen. Aber was man biblische Einleitung nennt, enthält theils Anderes, theils das nicht, was wir eben sagten. Denn von der characteristischen Eigenthümlichkeit dieser schriftstellerischen Thätigkeit, welcher die biblischen Schriften ihren Ursprung verdanken, ist in der biblischen Einleitung nicht die Rede. Dagegen handelt man von der Entstehungsgeschichte der biblischen Schriften, was alles erst einem späteren Bereich der Schriftwissenschaft angehört.

Die Geschichte des biblischen Textes hat es zu thun mit der Ermittelung der ursprünglichen Gestalt der Schrift, dann mit den Handschriften, in welchen sie auf uns gekommen sind, dann mit den Citaten außerbiblischer Schriftsteller, aus denen wir entnehmen können, welches die damalige Gestalt des Textes war; ferner mit den Uebersetzungen, soweit sie nicht selbst wieder aus einer Uebersetzung entstanden sind, und deren Text wiedergeben, also mit den Uebersetzungen aus denen sich auf die Gestalt des Grundtextes schließen läßt. So die Geschichte des biblischen Textes.

Was die andere Aufgabe, die Entwicklung der Bedingnisse, unter denen die hermeneutischen Regeln hier in Anwendung kommen, anlangt, so gilt es, die Sinnes- und Anschauungsweise zu vergegenwärtigen, welche diesen Schriftstellern entweder Allen oder modifiziert den Einzelnen eigenthümlich ist.

Wir richten unser Augenmerk zunächst auf die

Geschichte des biblischen Textes.

Da verhält es sich verschieden mit den Schriften des

alt- und neutestamentlichen; Kanon und nun fällt hier gleich der Unterschied auf zwischen den in hebräischer Sprache auf uns gekommenen alttestamentlichen Schriften und zwischen den nur in einem Theil der Christenheit kanonisch erachteten, in griechischer Gestalt auf uns gekommenen Schriften. Bei den in hebräischer Sprache auf uns gekommenen Schriften kommt vor Allem in Betracht, daß sie ursprünglich ohne Vocalisation geschrieben sind. Die Vocalisation ist der Hauptsache nach in jener Zeit, aus welcher diese Schriften rühren, eine auf mündlicher Ueberlieferung, vermöge deren ein gewisses Verständniß des Contextes fortgepflanzt wurde, oder eine auf lebendiger Sprachkenntniß beruhende, für die unzweifelhaft war, was nach dem Aussterben der Sprache zweifelhaft scheinen konnte. Das sieht man recht an LXX, den sehr verschiedenen von verschiedenen Verfassern herrührenden Uebersetzungen. Es ist zwar kein Schluß darauf, daß die Uebersetzer einen anderen hebräischen Text vor sich hatten, oder einer anderen mündlichen Ueberlieferung des Contextsverständnisses folgten: denn es ist oft reiner Mißverstand oder willkürliche Erweiterung, was sich kund giebt in der Uebersetzung, oder es sind Correcturen des Grundtextes dem griechischen Text einverleibt worden, die keine waren. Aber immer sind der Fälle genug, wo man die Thatsache vor sich hat, daß der Uebersetzer einen anderen Text vor Augen hatte, als der uns jetzt vorliegt. Unter diesen Umständen ist der Anspruch an den Ausleger berechtigt, daß er sich die Möglichkeit immer gegenwärtig erhalte, er habe nicht den Text vor sich, den die Verfasser geschrieben haben und zwar nicht blos in Bezug auf die Vocalisation, sondern auch auf die Consonanten, sofern als etwa im 5. Jahrhundert v. C. der Text dieser Schrift aus der altphönicischen Schrift in die nachmals gang und gäbe Quadratschrift umgeschrieben worden ist. Allein es ist auch zu bedenken, welche Sorgfalt auf die richtige Ueberlieferung des Textes gewendet worden ist; und bei LXX ist nicht zu vergessen, daß sie viel zu frei gehalten ist und zu verschiedenen

Werths in ihren einzelnen Bestandtheilen, als daß sie nicht mit größter Vorsicht zur Ermittelung des ursprünglichen Textes zu verwenden wäre. Die syrische Uebersetzung (Peschito) aber ist aus einer Zeit, wo die Vocalisation schon längst fixirt war in mündlicher Ueberlieferung. Dazu kommt, daß der Text sowohl der LXX als der Peschito viel verändert worden ist; denn er war in der Gewalt der Abschreiber und stand unter keiner so strengen Aufsicht als der synagogale Grundtext. Von erheblichem Werth ist auch die lateinische Uebersetzung des Hieronymus, weil er sie anfertigte unter Beihülfe eines gelehrten Juden. Aus dem Gesagten erhellt, daß wir für den Text der griechischen Bestandtheile der LXX, für welche wir einen hebräischen Grundtext nicht mehr besitzen und die z. Th. einen solchen gar nicht haben, weitaus nicht die Bürgschaft haben, wie für den Grundtext der Bestandtheile der LXX, den wir noch in hebräischer Sprache besitzen. Das Buch der Weisheit z. B. ist griechisch geschrieben, das Buch Sirach ist griechisch übersetzt.

Bei den neutestamentlichen Schriften ist die Bemühung um Herstellung des Textes einfacher und zugleich unsicherer. Vor Allem ist da zu bedenken, daß die ältesten Handschriften die ursprüngliche Schreibung selbst ohne Abtheilung der Worte, welche in einem Zusammenhang geschrieben wurden, ohne Accentuation und Punctation gewesen sind. Es ist also wieder eine gerechte Forderung an den Ausleger, daß er sich den Text so vorstelle, wie er ursprünglich geschrieben war, alle Accentuation und Interpunction weglasse und auch möglich denke, daß Worte falsch geschieden sind. Sodann hat es solche Sorgfalt für genaue Ueberlieferung nicht gegeben. Desto größeren Werth haben die Bruchstücke der ältesten lateinischen Uebersetzung, der sog. Itala, noch mehr hat solchen Werth die syrische Uebersetzung Peschito, die im Lauf des zweiten Jahrhunderts entstand. Denn da sieht man, wie man damals den griechischen Text las, wenn auch die Möglichkeit bleibt, daß der Uebersetzer den Text faßte, wie er ihm grade bequem war. Aber weder der

Text der Itala, noch der des Peschito, noch der der Vulgata ist ohne Veränderung geblieben, so daß selbst das wieder Schwierigkeiten macht, den ursprünglichen Text der Uebersetzungen zu gewinnen. Es ist nicht viel anders mit den Anführungen neutestamentlicher Texte bei den Kirchenlehrern der ältesten Zeit oder mit dem Grundtext in den Commentaren der Kirchenlehrer. Denn auch da hat man noch den in Geltung gekommenen Text geändert. Es käme nun darauf an, nachdem man eine vollständige Uebersicht des hieher gehörigen Materials hatte, die Handschriften so zu classificiren, daß sie auf gewisse Familien zurückgeführt würden, daß die unter einander verwandtesten zusammen geordnet würden, worauf wieder zuzusehen wäre, mit welchem dieser Texte die Uebersetzungen zusammenstimmen. Anfänge dazu sind schon längst gemacht, aber man hat noch keine so sichere Ueberschau über das Material.

Von den zwei Aufgaben, die der Theologe erfüllt haben muß, ehe er zur Exegese befähigt ist, ist die bisher beschriebene auf die Ermittelung des Textes bezügliche die äußerlichere, aber complicirtere. Die andere ist die der

Hermeneutik.

Was [1]) das religiöse Verständniß der alttestamentlichen Schrift anlangt, so war dasselbe dadurch bedingt, daß man wie billig und nothwendig den in Jesu erschienenen Christ dort suchte, wie man ihn aus der Erfüllung und aus der neutestamentlichen Schrift kannte. Nur fehlte dafür die hermeneutische Sicherheit. Nach dem Vorgang der Juden und auch der Apostel schlug man, um im alten Testament Christum zu finden, den allegorischen Weg ein. Für diesen hatte man aber kein Gesetz noch Regel. Da man die alttestamentliche Schrift zu wenig historisch betrachtete, die Zeugnisse des alten Testaments von Christo zu wenig in ihrem historischen Zusammenhang, d. h.

---

[1]) Der Passus von hier bis S. 136 stammt aus den Vorlesungen von 1848.

zu wenig im Zusammenhang mit der Zeit, aus welcher sie stammt, und den geschichtlichen Fortschritt sich besah, so kam man dazu vermöge der Allegorie, Alles überall zu finden. Man deutete nun willkührlich das einzelne Alttestamentliche auf einzelnes Neutestamentliche, statt daß man vor Allem den Gesammtinhalt des alten Testaments in seiner geschichtlichen Entstehung und nach seiner geschichtlichen Natur sich hätte vergegenwärtigen müssen, um damit nun die Gesammtgestalt des neuen Testaments zu vergleichen, und von der Einsicht in das Wesentliche beider sich hätte leiten lassen sollen, um in den verschiedenen Stadien und Umgebungen des alten Testaments gleich auch das Einzelne zu verstehen. Es ist vornehmlich Origenes, dem man aus der allegorischen Behandlung des alten Testaments einen Vorwurf macht. Er ist aber nur darin schlimmer als die übrigen Kirchenväter, daß er alttestamentliche Thatsachen und Aussprüche, ja auch neutestamentliche, wenn sie nicht tiefere Erkenntnisse gewährten, gering achtete: oder er zwang ihnen auch mit dem Bewußtsein, daß sie eigentlich etwas anderes besagten, eine solche Erkenntniß ab, nach deren Gewinnung sie ihm werthlos waren; endlich auch darin, daß er in der Schrift, namentlich in der alttestamentlichen, Erkenntnisse suchte, welche außerhalb des Christenthums lagen, ja zum Theil der Wahrheit widersprachen. Gegen diese Willkühr allegorischen Zwangs trat zuerst mit hermeneutischer Sicherheit Theodor von Mopsvestia auf, welcher auf Anerkennung der geschichtlichen Grundlagen drang, welche die alttestamentlichen Bücher im Ganzen und Einzelnen haben. Aber er gerieth wieder auf falsche Fährte, indem er durch das Beispiel der jüdischen Gelehrten sich verführen ließ, die alttestamentlichen Weissagungen immer zunächst auf geschichtlich näher stehende Personen und Thatsachen zu beziehen und dann erst entfernter Weise auf Christum; als wenn dadurch es begreiflich würde, daß ein Prophet Zukünftiges weissagen könne, wenn dieser etwa zunächst den Serubabel oder den Judas Maccabäus gemeint haben sollte und erst gleich-

ſam in zweiter Inſtanz Chriſtum. Dieſe Art, die altteſtamentlichen Weisſagungen zu deuten, rief natürlich den Widerſpruch des chriſtlichen Bewußtſeins hervor, welcher Chriſtum als den Hauptmittelpunct der altteſtamentlichen Schrift annimmt. Daher iſt dieſe Zurückführung der Hermeneutik auf hiſtoriſch berechtigte Grundſätze wirkungslos vorübergegangen. Man blieb bei der allegoriſchen oder auch moraliſchen Ausdeutung der Schrift. Man entnahm dem einzelnen Text durch allegoriſche Umdeutung eine darin geweisſagte Thatſache der neuteſtamentlichen Geſchichte oder man entnahm ihm eine Regel für das chriſtliche Verhalten, ein factum, wie Hugo von St. Victor ſagt, durch allegoriſche Auslegung, oder ein faciendum durch moraliſche. Hatte man den einzelnen Text ſo mißbraucht, ſo hatte er weiter keinen Werth mehr. Als Beſtandtheil eines großen hiſtoriſchen Ganzen kam er nicht in Betracht. Dieſe Auslegungsweiſe wurde nun zwar auch auf das neue Teſtament angewandt, jedoch ſeltener, weil weniger Veranlaſſung dazu war. Der neuteſtamentliche Text war viel unmittelbarer klar und deutlich und anwendbar. Hier bedurfte es ſolcher Ausdeutung eigentlich nicht, wiewohl auch Origenes ſie reichlich vornahm, beſonders mit den Evangelien. Im Ganzen hatte die Auslegung der neuteſtamentlichen Schrift einen glücklichen Fortgang, vornehmlich im griechiſchen Morgenland durch Chryſoſtomus und Theodoret. Mit weniger Glück beſchäftigte man ſich im lateiniſchen Abendland mit den Schriften des alten Teſtaments, bis Hieronymus die ganze Schrift alten und neuen Teſtaments überſetzte und den größten Theil desſelben mit Scharfſinn und großer Umſicht commentirte. In den nächſten Jahrhunderten war nun von Selbſtſtändigkeit in Bezug auf die Textbehandlung und Texterklärung keine Rede. Den Grundtext des alten Teſtaments kannte man ſo gut wie gar nicht: er war den Juden überlaſſen; die chriſtliche Theologie war in Bezug auf das alte Teſtament abhängig von der LXX, in welcher allein es ihr zugänglich war, und ſelbſt in Bezug auf das neue Teſtament, da auch die Kenntniß des Griechiſchen

gering war, abhängig von der Vulgata. Hinsichtlich des Textverständnisses aber befand man sich in gleicher Abhängigkeit von den Vätern; man wußte kaum etwas mehr zu thun, als daß man sog. catenas zusammenstellte. Der erste christliche Theolog, welcher wieder eine nennenswerthe Kenntniß des Hebräischen besaß, war Nicolaus von Lyra. Hebräisch gelehrt hat zuerst Reuchlin. Von da an war eine Selbstthätigkeit der Theologen in Bezug auf den alttestamentlichen Grundtext zuerst wieder möglich. War man so von der LXX wieder einigermaaßen frei geworden, so befreite nun Erasmus von der Abhängigkeit von der Vulgata, indem er auf den Grundtext zurückführte und diesen kritisch behandelte gegenüber der Vulgata. Hiedurch war eine Selbstständigkeit der Textkritik für das neue Testament angebahnt, für welche es auch von Wichtigkeit war, daß nun der Text durch den Druck fixirt wurde (1516). Eben damals entstand die hiefür wichtige complutensische Polyglotte (1514—17, herausgegeben vom Cardinal Ximenes, dem Rathgeber Ferdinand des Katholischen und Carl des Fünften. Es waren dies wichtige und nothwendige Vorbereitungen auf das Werk der Reformation und für die Wirkung der Reformatoren auf die Beschäftigung mit der heiligen Schrift. Das Wichtigste war, daß die Reformatoren der Schrift ihren vollen Werth wiedergaben, so daß nun so viel mehr daran gelegen war, der Schrift kundig zu sein, als vordem. Wenn der Kirche die Aufgabe gestellt war, sich immer zu erneuern aus der Schrift und nach ihr sich zu normiren, so war die Beschäftigung mit der Schrift in ganz anderer Weise als vordem eine Hauptaufgabe des Theologen, indem man sonst eben nur die Schrift nebenbei zu Rathe zu ziehen brauchte. Das erste also, was die Reformatoren thaten, ist dies, daß die Schrift von der Tradition bestimmt geschieden wurde und ihre eigenthümliche Geltung bekam gegenüber der Tradition. Eine zweite wesentliche Unterscheidung, welche die Reformatoren machten und durchführten, war die zwischen den kanonischen und apokryphischen Schriften. Diese war wichtig zunächst für das

alte Testament, wo man von dem durch die LXX zufällig erweiterten Schriftganzen zurückkehrte zu dem, was wirklich die heilige Schrift der alttestamentlichen Gemeinde war. Endlich drittens wurde von Luther auch innerhalb des Bereichs der kanonischen Schriften, zunächst jedoch nur im neuen Testament zwischen den sicheren und zweifelhaften Schriften (libri certi und dubii) unterschieden, so zwar, daß ihm solche Schriften zweifelhaft kanonisch waren, welche nicht durch die Einstimmigkeit der Kirche von je und überall verbürgt wurden, oder welche, wie er sich ausdrückt, Christum nicht trieben, wie er das eine Zeitlang vom Brief des Jacobus gemeint. War die letztere Unterscheidung von Wichtigkeit für die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Kritik des Kanons, so war für das Verständniß, die Auslegung und deren Gesetz von Wichtigkeit, daß die Reformatoren scharf unterschieden zwischen Gesetz und Evangelium und andererseits zwischen Weissagung und Erfüllung, so daß sie jedes an seinem Platz belassen konnten und beließen, Alttestamentliches und Neutestamentliches, und jedes in seinem Charakter faßten. Damit hörte die Unterschiedslosigkeit auf, mit welcher man Schrifttexte, woher immer, nebeneinander stellte und gleichmäßig behandelte: mit anderen Worten, durch die Reformatoren kam die Erkenntniß des geschichtlichen Characters der Schrift wieder auf. Daher konnte denn Luther so scharf darauf dringen, daß man die Schrift verstehe ohne Allegorie, indem er eben der Schrift ihr Recht vindizirte und nicht überall in der Schrift dasselbe suchte oder fand, sondern die eine Wahrheit und Thatsache, aber immer anders nach ihrer geschichtlichen Bestimmtheit und Umgebung. Es war nur eine Fortbildung und Ausprägung der lutherischen Erkenntniß, wenn Joh. Gerhard sagte, der mystische Sinn sei derjenige, welcher kundgegeben werde nicht durch die Worte selbst, sondern durch die mit den Worten bezeichnete Sache oder typus consistit in factorum collatione. Daß die Thatsachen des alten und neuen Testaments sich correspondiren, das ist die große Wahrheit,

welche in der Aussage enthalten ist und nur insofern also hat man einen mystischen Sinn im alten Testament aufzusuchen, als die im alten Testament ausgesprochenen Thatsachen über ihre Gegenwart hinausweisen auf die neutestamentliche Zukunft. War hiemit der historische Charakter der Schrift wieder zur Geltung gebracht, so hat andererseits die Reformation auch das dogmatische Auslegungsgesetz gefunden und ausgesprochen, daß nemlich die Schrift ausgelegt werden solle nach der analogia fidei. Dies hatte erst jetzt einen Sinn, wo man keine fides implicita gelten ließ, sondern die fides explicita klar herausgesetzt hatte. Mit anderen Worten: was man das materiale Prinzip der reformatorischen Kirche nennt, das mußte erst gewonnen sein, es mußte die Grundsumme christlicher Wahrheit erst klar herausgesetzt sein, damit man sagen konnte, die Schrift sei ihrer selbst Auslegerin. So hat die Reformation für alle Theile der mit der Schrift sich beschäftigenden Theologie nicht blos die Aufgabe gestellt jetzt zuerst, sondern auch die Lösung der Aufgabe möglich gemacht. Doch ist mit Ausnahme von Luther und Melanchthon und Calvin und Beza für die Auslegung selbst nichts Erhebliches geleistet worden. Freilich ist das Genannte genug und Calvin ist ein Schriftausleger wie ihn die Christenheit nie gesehen. Dem gegenüber nun, was die Reformation geleistet hat, um eine Wissenschaft der Schrift möglich zu machen, hat das tridentinische Concil wieder Alles gethan, um dieselbe unmöglich zu machen. Es hat 1) den Unterschied zwischen Schrift und Tradition verwischt, 2) die kanonischen und apocryphischen Schriften für gleichberechtigt erklärt, 3) die gleiche Berechtigung der Vulgata mit dem Grundtext ausgesprochen. Wenn dem ungeachtet von katholischen Theologen nachmals Einiges in der Wissenschaft der Schrift geleistet wurde, so konnte das nur vermöge einer Inconsequenz geschehen, indem sie zwar nicht prinzipiell die Bestimmungen des tridentinischen Concils aufgaben, wohl aber in der Praxis. Aber auch in der Kirche der Reformation hat doch die nächste

Zukunft Weniges gebracht, was dienen konnte für die Schriftwissenschaft. Es ist bekannt, wie bald man sich in rein logischen, dogmatischen Verhandlungen verlor, obwohl man sich stets auf die Schrift berief, aber auf bereits traditionell gewordene Schriftauslegung. Zunächst hatte man sich in der reformirten Kirche wieder neue Fesseln angelegt. Weil man nemlich die Schrift allein nun gelten ließ als Richterin in Sachen des Glaubens und den göttlichen Dingen, so schien es um so nothwendiger auch ganz bestimmt festzustellen, was Schrift sei. Da konnte ein solcher Unterschied Luthers zwischen libris certis und dubiis nicht statt haben. Daher ist reformirterseits selbst in kirchlichen Bekenntnissen die Zahl der kanonischen Bücher alten und neuen Testaments festgesetzt worden. Was aber zum Glaubensartikel geworden für die gesammte Kirche, wie konnte das noch Gegenstand der kritischen Beschäftigung des Einzelnen werden? Ferner mußte der Schrifttext unzweifelhaft feststehen. Daher erhob sich als Cappellus auf die Entstehung der Vocalisation des alttestamentlichen Grundtextes hinwies und auf die Möglichkeit der Fehlerhaftigkeit derselben, ein Sturm in der reformirten Kirche. Man behauptete die unbedingte Richtigkeit ja Inspiration der Vocalisirung des alttestamentlichen Grundtextes, dann die Fehlerfreiheit des neutestamentlichen textus receptus, was alle Textkritik beseitigte und endlich die Reinheit der griechischen Sprache im neuen Testament gegenüber denen, welche auf die Hebraismen des neuen Testaments hinwiesen. Man meinte eine unreine Sprache sei dem Reden des heiligen Geistes nicht angemessen. Aber die Verhandlungen hatten das Gute, daß man dazu kam, Variantensammlungen anzulegen, einerseits um zu zeigen, daß die Varianten nach Zahl und Erheblichkeit allerdings in Anschlag zu bringen sind, andererseits um zu zeigen, daß die Verschiedenheit nicht so erheblich sei. Und im Gefolge dieser Sammlungen entstanden dann kritische Ausgaben des alten und neuen Testaments. Diese sind aus der reformirten Kirche, besonders aus der englischen und holländischen Kirche

hervorgegangen. Anders in der lutherischen Kirche aber nicht besser. Hier ergab sich bald eine Abhängigkeit der Schriftauslegung von dem Inhalt der symbolischen Bücher der Kirche. Der richtige Satz von der Auslegung der Schrift nach der analogia fidei wurde nun dadurch unrichtig, daß man aus jener fides eine bloße Summe von Artikeln des Glaubens macht, nemlich eben diejenige Summe von Glaubensartikeln, welche Lehre der Kirche und Inhalt der symbolischen Bücher war. Andererseits mußte man doch die analogia fidei aus der Schrift beweisen: da galt dann, daß aus den deutlichen Stellen die analogia fidei zusammenzustellen sei. Wie nun aber, wenn man jene angeblich und sogenannten deutlichen Stellen anders deutete, so daß sie den Inhalt nicht boten, welchen man für die Erweisung der herkömmlichen regula fidei brauchte? Da kam man denn dazu, daß man es nicht zuließ, wenn man solche Haupt- und Grundstellen der Schrift, die für den Erweis der richtigen lutherischen Lehre unentbehrlich waren, anders deutete: und so war es vorbei mit der Freiheit der Schriftauslegung. Es war nicht mehr die analogia fidei, nach welcher man die Schrift auslegte, sondern der fest geschlungene Complex lutherischer Bekenntnißlehren. Für die Theologie beider Kirchen entstand aber nun eine Gefahr von der katholischen katholischen Seite her. Richard Simon gab eine Reihe von Schriften [1]) heraus in Bezug auf Text und Kritik des alten und neuen Testaments, in welchen er den Protestanten zu zeigen suchte, wie unsicher alles in der Schrift sei, so daß es vergeblich sei, auf diese sich gründen und berufen zu wollen: es bedürfe einer anderen Autorität, einer bleibenden und gegenwärtigen. Dazu kam, daß gleichzeitig Spinoza in seinem tractatus theologico-politicus (1670) nicht blos die Lehre von der In-

[1]) Histoire critique du vieux testament 1678. Hist. crit. du texte du N. T. 1684. Hist. crit. des versions du N. T. 1690. Hist. crit. des princip. comment. du N. T. 1693. Nouvelles obss. sur le texte et les verss. du N. T. 1695.

spiration anfocht, sondern auch durch geschichtliche Argumente den Ursprung der kanonischen Bücher des alten und neuen Testaments zweifelhaft machte. So war also nicht blos durch Richard Simon die Sicherheit, mit welcher man sich auf den Schrifttext verließ, angefochten, sondern auch die Sicherheit gestört, in welche man sich über die Authenthie der biblischen Bücher eingewiegt hatte; und dazu kam nun endlich, daß das herkömmliche Gesetz der Schriftauslegung einen heftigen und gar nicht unerheblichen Angriff erlitt durch die Schrift L. Meier's, eines Freundes von Spinoza: philosophia s. scripturae interpres (1664): nicht der Glaube kann die Schrift auslegen, da er ja erst sich zu prüfen habe an der Schrift, sondern die Vernunft müsse es thun. Die theologischen Kräfte, welche den Anfechtungen augenblicklich entgegengestellt werden konnten, reichten nicht aus, um die nachfolgende Zeit vor den Wirkungen dieser Angriffe zu bewahren.

Diese Angriffe waren doch noch sämmtlich außerhalb der Theologie aufgekommen oder außerhalb der protestantischen Kirche. Im achtzehnten Jahrhundert wurde dies nun anders. Zwar in Bezug auf den Text der Schrift hatte man größere Sicherheit gewonnen, hinsichtlich des alttestamentlichen ohnehin, wo genauere Untersuchungen bald zeigten, wie wenig Ursache man habe, dem masorethischen Grundtext zu mißtrauen. Aber auch im Neuen Testament, wo neben Wetstein [1]) Bengel [2]) es war, dem man eine Sicherstellung des Gesetzes der Textherstellung verdankt. Sodann, was die kritische Geltung der einzelnen Bücher des alten und neuen Testaments anlangt, war Erhebliches geleistet worden, besonders für das Alte Testament von Carpzov's introductio 1714, für das Neue Testament wenigstens auch von Witsius. Aber viel bedeutsamer für den Hauptpunct der Fragen, um welche es sich hier handelt, war die Entfremdung von

---

[1]) N. T. gr. 1743.
[2]) N. T. gr. 1751–52.

dem Mittelpunct reformatorischer Erkenntniß, welche im achtzehnten Jahrhundert eintrat. Innerhalb der Theologie der protestantischen Kirche selbst wurde nun der Satz bestritten, daß die Schrift auszulegen sei nach der analogia fidei. Die Anhänger der Wolf'schen Philosophie unter den Theologen waren es, welche dem widersprachen, weil ja die regula fidei selbst erst nach richtiger Schriftauslegung ermittelt werden müsse. Nach dem was das vorige Mal über analogia fidei und regula fidei gesagt worden, wird es nicht verwundern können, daß der Widerspruch aufkam. Man suchte nun vor Allem nach einem Gesetz der Schriftauslegung. Aber Ernesti [1]) erhärtete mit gutem Recht grade den Wolfianern gegenüber, daß die Schriftauslegung nicht eine philosophisch bestimmte, sondern eine grammatische sein müsse; Semler [2]) seinerseits hob hervor, daß sie aber auch nicht eine dogmatische sein müsse, sondern eine historische. Es wird also nun die menschliche Seite der Schrift hervorgekehrt, nachdem man bis dahin gewohnt war, sie ausschließlich als ein Werk des heiligen Geistes anzusehen und zu behandeln. Es kam nun darauf an, ob die Ueberzeugung von der Inspiration es werde vertragen können, daß man die Inspiration auch von der menschlichen Seite sich besah. Für das Alte Testament und dessen Auslegung hatten die Forderungen Ernesti's und Semler's noch eine besondere Bedeutsamkeit. Sie richtete sich nemlich gegen jene Typologie des Coccejus [3]) und seiner Schule, wo man nicht nach einem Gesetz, sondern gesetzlos überall im Alten Testament neutestamentliche Wahrheiten und Erkenntnisse finden wollte. Es war gleichsam Grundsatz der Typologen, den Worten des heiligen Geistes soviel zuzumuthen, als sie irgend tragen konnten. Hiegegen hatte nun Ernesti vollkommen Recht, den grammatischen Werth der Worte geltend zu machen und zu behaupten. Bei Semler aber, welcher dem ganzen kirchlichen Be-

---

[1]) Institutio interpretis N. T. 1761.
[2]) Vorber. z. theol. Hermen. 1760—69.
[3]) Summa doctr. de foedere et test. Dei 1648.

griff der Offenbarung entfremdet war, kam nun noch das Andere hinzu, daß er Weissagungen auf eine ferne Zukunft nicht zulassen wollte. Sie paßten nicht zu dem, was ihm möglich schien. Grade in der Zeit nun, als Crusius[1]) und Bengel[2]) den rechten Weg angaben, die Weissagungen besonders des Alten Testaments zu verstehen, nemlich den Weg der heilsökonomischen Geschichte, daß man jede Weissagung aus ihrem historischen Boden verstehe, dem sie entwachsen ist, kam nun von Semler an das Bestreben auf, auch die Tragweite der Weissagung zu beschränken nach der vorgefaßten Meinung über das was möglich sei zu weissagen und was nicht. So gereichte die historische Auslegung, wie man von Semler an sie forderte, dem heilsgeschichtlichen Verständniß der Schrift zum Nachtheil. Aber sie gerieth auch bald in Widerspruch mit der grammatischen Auslegung, indem man theils die Theorie von der sogen. Accommodation aufbrachte, daß Jesus namentlich oder auch die Apostel sich den Zeitideen anbequemten und darnach ihre Worte stellten, theils die natürliche Erklärung des Wunderbaren: beides um das Christenthum vernunftmäßig erscheinen zu lassen, oder auch um es herabzusetzen zu dem Werth des bloßen sogenannten gesunden Menschenverstandes. Denn solche Bestrebungen wie die von Reimarus[3]) nach Art der englischen Christen das Christenthum unvernünftig erscheinen zu lassen oder aus Jesu und den Aposteln Betrüger und Heuchler zu machen, fanden in Deutschland doch sehr wenig Anklang und in der Theologie selbst gar keinen.

Die historische Auslegung der Schrift stand nur im Dienst des Bestrebens, das Christenthum selbst als eine geschichtliche Erscheinung sich zu erklären und zu begreifen. Dieses Bestreben mußte eine zweifache Richtung zunächst haben, auf die biblische Geschichte und auf die biblische Lehre. Die erste wurde nun erst Gegenstand wissenschaftlicher Thätigkeit. Es war das Sel-

---

[1]) Hypomnemata ad theol. prophetic. 1764 ff.
[2]) Ordo temporum 1741.
[3]) Z. Gsch. u. Lit. a. d. Schätzen d. wolfenb. Bibl. Beitr. 3, 4. 1777.

tenere, daß man sich damit begnügte, sie für vernunftmäßig zu erklären, das Gebräuchlichere, sie vernunftmäßig herzurichten. Einige, wie z. B. Herder [1]), waren bedacht, sie ihrem Wesen und der Hauptsache nach auf schöngeistigem Wege zur Anerkennung zu bringen: an der Schönheit der heiligen Geschichte sollte man lernen, daß sie eine Wahrheit habe. Dies letztere Bestreben war aber dadurch nothwendig erfolglos, weil inconsequent, daß man das Christenthum und die biblische Geschichte auch dem nichtchristlichen Sinn wollte schön erscheinen lassen. Darüber mußte man dann vieles aufgeben, was hier nicht taugte: man reduzierte sie. In diesem Fall wie auch in dem andern, wenn man das Christenthum gradezu dem gesunden Menschenverstand gerecht machen wollte, sah man sich in der Nothwendigkeit, die biblischen Bücher einer Kritik zu unterwerfen, durch welche man freie Hand bekam, über den geschichtlichen Werth der biblischen Thatsachen ein Urtheil zu fällen, wie man es gerade brauchte. Im neuen Testament war der vornehmste Zweck der Kritik, daß man die Freiheit bekam die Thatsachen als sagenhaft und mythisch zu behandeln nnd ihnen ward dann in beliebiger Weise entnommen oder sie wurden ganz beseitigt. Diese Art der Kritik hat sich vollendet in Strauß [2]), Bruno Bauer [3]) und Baur in Tübingen [4]). Im alten Testament war neben dieser Absicht noch ein andres Abgehen darauf gerichtet, daß man die Weissagungen möglichst entweder aus Ahnungen begreifen oder für vaticinia post eventum erklären wollte. Hier für das alte Testament ist die Kritik zu einer gewissen Vollendung gelangt durch Hitzig [5]) und Ewald [6]), welche eine neue Geschichte

---

[1]) Briefe, das Studium der Theologie betr. 1780.

[2]) Das Leben Jesu 1835.

[3]) Kritik der ev. Gesch. der Synopt. 1841.

[4]) Paulus 1845, Kritische Untersuchungen ü. d. kanon. Evangel. 1847.

[5]) Begriff der Kritik am A. T. practisch erörtert 1831. Der Prophet Jesaja 1833.

[6]) Die poetischen Bücher des A. B. 1836/40. Die Propheten des A. B. 1840/41.

der alttestamentlichen Schriften erfanden vermittelst der sogenannten positiven Kritik, nachdem man sich früher in der Zeit von Vater [1]), Gesenius [2]) und de Wette [3]) nur mit den Ergebnissen einer negativen Kritik begnügt hatte, durch welche die herkömmliche Ueberzeugung von der geschichtlichen Entstehung der biblischen Bücher beseitigt wurde.

Was die christlichen Lehren anlangt, deren geschichtliche Entstehung zuerst Semler als eine rein menschliche behandelt hatte, so entstand nun hinfür eine eigene Wissenschaft, die biblische Theologie, deren Begründer Kaiser [4]) und de Wette [5]) waren. Hier wurden aus Zeitmeinungen, in welchen die einfachen Grundideen Jesu Christi sich verkörpert haben sollten, die Lehren des Christenthums erklärt. Mit dem meisten geschichtlichen und auch philosophischen Verstand hat dies Baumgarten-Crusius [6]) gethan, für das alte Testament am consequentesten aber auch rücksichtslosesten Vatke [7]); und auch darin ist dieser am Folgerichtigsten verfahren, daß er bei seiner Herstellung der geschichtlichen Entstehung der alttestamentlichen Lehren und Erkenntnisse schlechthin und unbedingt die Ergebnisse jener Kritik der alttestamentlichen Schriften als unzweifelhaft voraussetzte.

Aber man ist nun gerade durch diese Weise die Entstehung der biblischen Lehren zu erklären, wesentlich gefördert, nemlich mit verdoppelter Gewißheit zu jener Erkenntniß zurückgebracht worden, daß die biblischen Lehren mit den biblischen Thatsachen in einem unauflöslichem Zusammenhang stehen und letztere eben nur in jenen ihren Ausdruck haben; und dann ist im letzten Jahrzehnt viel geschehen, um den Zusammenhang der

---

[1]) Comm. üb. den Pentateuch 1802.
[2]) Comm. über Jesaja 1821.
[3]) Lehrb. hist. krit. Einleit. in die Bibel A. u. N. T. 1817.
[4]) Bibl. Theol. 1813—14.
[5]) Lehrb. der christl. Dogmatik I 1813.
[6]) Grundzüge der biblischen Theol. 1828.
[7]) Die bibl. Theol. 1835.

biblischen Thatsachen als eines in sich geschlossenen geschichtlichen Ganzen zu begreifen: so daß es nun blos darauf ankam auch des Prinzips wieder gewiß zu werden, von welchen aus beurtheilt werden sollte, welches die Wahrheit und Wirklichkeit der Geschichte sei, deren Bestandtheile man nicht mehr einzeln behandeln konnte, sondern stets als Stücke jenes in sich geschlossenen Ganzen, sowie die Lehren des Christenthums nicht mehr abgesondert von den Thatsachen, auf welchen sie ruhen. Die Aufgabe wurde also wesentlich eine systematische. Man kam zur Erkenntniß, daß es sich um das Prinzip der Theologie handele und ebenso kam man mit neuer Klarheit zu der Erkenntniß, daß es sich in Bezug auf die Schriftauslegung ebenfalls um das Prinzip der Theologie handelt. Dies stand nun fest, daß die Auslegung der Schrift eine grammatische und historische sein müsse; und nachdem Gesenius [1]) und Ewald [2]) hebräisch neu gelehrt hatten und Winer [3]) die Behandlung des neutestamentlichen Sprachidioms von heilloser Willkühr befreit hatte, so konnte man nun aus jenem Grundsatz der grammatisch historischen Auslegung einen Ernst machen. Von nun an lassen auch die, welche mit den biblischen Schriftstellern nicht eins sind, dieselben doch das sagen, was sie wirklich sagen: so Fritzsche [4]), Meyer [5]), Rückert [6]) im neuen Testament. Aber daß die grammatisch-historische Auslegung eines Sinnes und Geistes bedürfe, durch welchen sie gehandhabt werde, dessen ward man sich nun auch gewiß. Man drückte es so aus, die Auslegung müsse eine theologische sein oder (Beck) eine pneumatische. Um des Schriftstellers Sinn zu erfassen, müsse man ihm

---

[1]) Lehrgebäude der hebr. Sprache 1817.
[2]) Krit. Grammatik der hebr. Spr. 1827.
[3]) Grammatik des N.-T. Sprachidioms 1822.
[4]) Ev. Matth. et Marci 1826—30 ad Rom. 1836—43.
[5]) Krit. exeg. Comm. über das N. T. 1846 ff.
[6]) Comm. zu den Briefen an die Galater (1833), Epheser (1834), Corinther (1836/37), Römer (1839).

homogen sein. Endlich für die Herstellung des Textes ist durch eine Reihe von Bemühungen von Griesbach [1]) an bis auf Tischendorf [2]), eigenthümlich und nicht am Unerheblichsten auch Lachmann [3]), eine wesentliche Förderung geschehen. Es ist nemlich der Grundsatz anerkannt worden, der sich gar nicht so von selbst verstand, daß man um den ursprünglichen Text herzustellen, stets ausgehen müsse von dem erweislich ältesten Text, ohne daß darum dieser immer selbst der richtigste sein müsse.

Man sieht, daß auf allen den Gebieten, welche sich in der Schriftwissenschaft für die theologische Thätigkeit eröffnet haben, ein gewisser Abschluß von Erkenntniß vorhanden ist, von dem aus eine gedeihliche Bearbeitung jener Gebiete geschehen kann. Am weitesten zurück ist die Kritik der biblischen Schriften, wo die Ewald'sche Schule für das alte Testament, die Baur'sche für das neue Testament unbedingte Herrschaft für sich in Anspruch nehmen. Es wird auf diesem Gebiet noch mehrerer Leistungen der Art bedürfen, wie die von Thiersch: Versuch einer Herstellung eines historischen Standpunctes für die neutestamentlichen Schriften (1845). Die Anerkennung nemlich muß erreicht werden, daß ausgegangen sein will von dem Selbstzeugniß der Schriften oder von dem Zeugniß der ihnen zunächst Stehenden über sie, nicht aber von dogmatischen Vorurtheilen, auf welcher Seite sie auch sein mögen. Dies ist im rechten Sinn der Werth der Tradition in Bezug auf die Entstehungsgeschichte der biblischen Bücher. —

Der Theologe muß sich bewußt werden, welches die schriftstellerische Eigenthümlichkeit derer ist, von denen die Schriften rühren, mit welchen er es zu thun hat. Hiefür genügt zunächst jene Erkenntniß, was es um die heilige Schrift sei, von der die Schriftwissenschaft überhaupt ausgeht, und es ist

---

[1]) N. T. 1796—1806.
[2]) N. T. 1841.
[3]) N. T. 1831.

nichts verkehrter, als die Thatsache der Inspiration an dieser Stelle der theologischen Thätigkeit schon vorauszusetzen. Hier sind wir noch nicht weiter in der Schriftwissenschaft, als daß wir uns bewußt sind, die Schriften unterscheiden sich von anderen geschichtlicher Weise entstandenen durch die eigenthümliche Geltung, welche sie für die christliche Kirche haben. Welche Berechtigung diese Geltung habe, muß jetzt noch dahin gestellt bleiben; aber schon von dem zugelassenen Punct aus ist es möglich, sich der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit zu versichern. Hier schließen wir alles aus, was nicht rein theologisch ist. Es ist ja dem Theologen nöthig, damit er die Schrift auslege, das aus dem Verhältniß des Worts zum Gedanken und Empfindung sich ergebende Gesetz der Auslegung zu kennen. Es ist ihm ferner sonderlich nöthig, die Art des morgenländischen Ausdrucks zu kennen, damit er denselben nach der Voraussetzung verstehe, mit welcher der Schriftsteller schreibt, der ja die Auffassungsweise dessen kennt, für den er schreibt. Aber diese Kenntniß zu ermitteln, ist nicht Sache des Theologen. Der Exeget kann nur beitragen, die Theorie der Auslegung überhaupt zu erklären und auszubilden. Aber diese Theorie selbst hat ihren Ursprung außerhalb des theologischen Gebiets, daher auch außerhalb unserer Aufgabe. Nach der anderen Seite kann für uns an der Stelle der Beschreibung der theologischen Thätigkeit, wo wir uns befinden, noch nicht am Orte sein, solche Fragen zu erörtern, wie man sie im hermeneutischen Theil abhandelt, nach dem Wesen der Prophetie und des Typus u. s. w. Wir würden der Exegese selbst vorgreifen, denn ihre Beantwortung kann erst eintreten, wo das exegetische Geschäft vollendet ist. Nimmt man aber, wenn man nach dem Wesen der Prophetie u. s. w. fragt, diese Erscheinungen im Allgemeinen, abgesehen davon, wie sie uns in der heiligen Schrift begegnen, so ist zu sagen, daß dies für die theologische Thätigkeit zu allgemeine Fragen sind, denn solche giebt es auch außer dem Gebiet der heiligen Schrift. Vollends aber wäre es ungeeignet,

hier von Inspiration zu handeln und eine Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift maßgebend sein zu lassen für die Auslegungsthätigkeit. Wir haben die Thatsache, die man mit „Inspiration der heiligen Schrift“ bezeichnet, bereits Bestandtheil unsres Systems werden sehen. Aber wir dürfen diesen Bestandtheil jetzt ebensowenig als einen anderen zur Voraussetzung für die exegetische Thätigkeit machen. Es soll sich ja, was sich im System vor unsern Augen auseinanderlegte, jetzt erst bewähren, wenn es richtig ist. Das Ergebniß der exegetischen Thätigkeit soll uns Zeugniß geben, ob unsre im System gewonnene Darlegung des Christenthums eine entsprechende ist oder nicht, und dies gilt also auch sonderlich von der dort ausgesagten Thatsache der Inspiration. An dieser Stelle ist nur das am Orte, was wir als Erörterung der unterscheidenden Eigenthümlichkeit dieser in der heiligen Schrift zu Tage liegenden schriftstellerischen Thätigkeit bezeichnet haben. Das ist eine eigene und ausschließlich theologische Aufgabe und dafür bedürfen wir keiner dogmatischen Voraussetzungen, sondern es genügt, was mit dem Christenthum gegeben ist.

Der Christ steht zur Schrift in einer Beziehung als Glied der heiligen Kirche, indem sich die Kirche auf die heilige Schrift beruft und ihr daran liegt, daß sie übereinstimmend mit der heiligen Schrift erfunden werde. Schon von da aus muß sich bis auf einen gewissen Punct ergeben, was es um die heilige Schrift sei, wenn anders der Glaube, in welchem der Christ als Glied seiner Kirche steht, kein irriger ist. Wie wir aber diesen Glauben, der den Christen zum Christen macht, gefaßt haben, kann er nicht irrig sein, es müßte denn mit dem Christenthum überhaupt nichts sein. Zu der Voraussetzung kommen wir von jener Thatsache aus, daß der Christ in solcher Beziehung zur heiligen Schrift steht, daß die Schrift als Ganzes Ausdruck derselben Gemeinschaft zwischen Gott und Menschheit ist, deren der Christ sich theilhaft weiß. Nun stammen aber die heiligen Schriften zum Theil aus vorchristlicher Zeit: da wird

dann diese selbe und eine Gemeinschaft zwischen Gott und Menschheit, die in Christo vermittelt ist, doch anders in der alttestamentlichen Schrift ihren Ausdruck haben, als in der neutestamentlichen. In der alttestamentlichen wird sie ihren Ausdruck haben als eine, die ihrer Verwirklichung in Christo entgegensieht, während sie ihn in der neutestamentlichen Schrift hat als eine, die in Christo Jesu zu ihrer Verwirklichung gekommen ist. Da wir nun von der schriftstellerischen Thätigkeit handeln, durch welche die heiligen Schriften zu Wege gekommen sind, so heißt, was wir sagten, so, daß wir bei denen, welche diese Schriften verfaßten, denselben Glauben voraussetzen, in dem wir stehen, und näher, daß wir voraussetzen, sie seien durch diesen selben Glauben zu dieser und in dieser schriftstellerischen Thätigkeit bestimmt worden. Aber diesen Glauben setzen wir bei ihnen mit jenem Unterschied voraus, welcher dem Unterschied zwischen der ihrer Verwirklichung in Christo entgegensehenden und zwischen der in Christo Jesu verwirklichten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschheit entspricht. Aber es ist eine Voraussetzung, die wir da machen, und der Exeget wird nun immer im einzelnen Falle erst zuzusehen haben, ob diese Voraussetzung sich auch bewährt. Es wird sich immer für ihn darum handeln, ob er diesen selben Glauben, in dem er selbst steht, so gewiß er ein Christ ist, wiedererkennt in dem, was er liest, wie Luther sagte, daß er sich immer frage, ob eine Schrift Christum treibe. Wenn aber derselbe Glaube, der wesentlich eine, aber auch in jener Weise unterschiedliche, die wirkende Ursache dieser schriftstellerischen Thätigkeit gewesen ist, so gehen wir von da zurück auf die Wirkung Gottes, durch welche der Glaube wird und durch die er zu solcher Aeußerung kam. Nun besteht ja für uns die weitere Voraussetzung, daß die Schrift mit der Bestimmung wirklich von Gott gewollt sei, welche sie für die Kirche hat. Denn diese Voraussetzung hängt zusammen mit unserer Gewißheit, daß wir damit, daß wir Glieder der Kirche sind, an der Gemeinschaft Gottes und der Menschheit in

Christo Theil haben. Wir gehen also zurück auf die Wirkung Gottes, durch welche diese Schriften werden, sofern der Glaube, der sich in ihnen ausspricht, und diese Aeußerung desselben von Gott gewirkt ist, und sagen darnach, daß jene Wirkung Gottes eine derartige gewesen sein wird, daß sie dazu diente, Schriften mit dieser besonderen Bestimmung, welche die heilige Schrift für die Kirche hat, hervorzurufen. Wir kommen hier ganz nahe an die Thatsache hin, welche mit dem Namen Inspiration der heiligen Schrift bezeichnet wird. Aber wir kommen von einem anderen Punct aus und eben auch nur nahe an sie. Hienach wird nun darauf zu sehen sein, wiefern beides die Gleichartigkeit und Mannigfaltigkeit dieser aus wesentlich einem und demselben und doch wieder eigenthümlich unterschiedlichen Glauben herstammenden schriftstellerischen Thätigkeit vermöge der Wirkung Gottes darnach angethan ist, sie von anderer schriftstellerischer Thätigkeit zu unterscheiden. Denn auch andere schriftstellerische Thätigkeit stammt ja aus demselben Glauben und doch wird ihr Erzeugniß nicht den heiligen Schriften beigezählt. Es muß also eine eigenthümliche Bewandtniß grade mit den Erzeugnissen dieser schriftstellerischen Thätigkeit haben. Die Verschiedenheit unter ihnen ist vor Allem die, welche der Verschiedenheit des alt- und neutestamentlichen Glaubensstandes entspricht. Dieser aber ist ein verschiedener vermöge der Verschiedenheit der Heilszeit, daß die Gemeinschaft Gottes und der Menschheit, die uns in Christo vermittelt ist, das eine Mal eine noch erst zu verwirklichende, das andere Mal eine schonverwirklichte war. Es hat also diese Verschiedenheit heilsgeschichtlichen Grund.

Wieder unterscheiden sich dann die alttestamentlichen Schriften selbst durch die Art und Natur der sich hier vorfindenden schriftstellerischen Thätigkeit. Da sind solche, die geschichtlichen Inhalts sind, solche, die unmittelbare Glaubenszeugnisse sind, und solche, in denen sich ein durch den Glauben gestaltetes Leben darstellt. Das Geschichtliche betreffend, so muß vor Allem beachtet werden, welche selbst für historisch

gelten wollen, was nach einem allgemeinen hermeneutischen Gesetz zu entscheiden ist; dann aber ist bei solchen nicht blos auf den geschichtlichen Stoff zu sehen, den sie bieten, sondern auch zu sehen auf dieses Stoffes eigenthümliche Behandlung, wiefern sie eine durch den Glauben bestimmte ist. Die unmittelbaren Glaubenszeugnisse betreffend, so ist wieder erstens darauf zu sehen, welches der Inhalt dieser Zeugnisse ist, nemlich wiefern er immer ein und derselbe und doch wieder ein anderer ist, welches die heilsgeschichtliche Gestalt ist, in der er uns entgegentritt; sodann auf welchen Grund hin diese Glaubenszeugnisse ergehen, ob solches bezeugt wird, das bei denen, an die sie sich richten, schon vorausgesetzt wird, oder solches, das ihnen als neues geboten wird auf Grund besonderer Erlebnisse. Die dritte Art endlich betreffend, so fragt es sich zuvörderst, nach welcher Beziehung ein solches Leben zur Darstellung kommt, und dann zu welchem Zweck es sich schriftstellerisch äußert. Unter den neutestamentlichen Schriften giebt es erstens solche, die einen geschichtlichen Inhalt haben, wobei noch das Besondere ist, daß es großentheils denselben geschichtlichen Stoff dort giebt. Hier gilt also besonders, daß nicht blos das Eigenthümliche des Stoffs in Betracht zu nehmen ist, sondern auch der Behandlung desselben, inwiefern dieselbe bestimmt ist durch den Glauben und also ein unterschiedlicher religiöser Zweck bestimmend ist für die Unterschiedlichkeit der historischen Behandlung. Dann begegnen uns Sendschreiben, bei denen zu ermitteln ist, welches ihr religiöser Anlaß und Zweck gewesen, um zu beurtheilen, warum gerade dieser Inhalt des christlichen Glaubens und diese Seite des christlichen Glaubenslebens hier so, dort anders zur Aussage kommt, und wie sich dann die einzelnen Bestandtheile jedes solchen Schriftstücks zu dem ermittelten Anlaß und Zweck verhalten. Eine der Schriften ist anders als alle, indem sie Bericht von einem Vorgang des Glaubenslebens ihres Verfassers ist, der an solche alttestamentliche Vorgänge erinnert, in Folge deren, was als Glaubenszeugniß zu Tage tritt, als neue

Erkenntniß dargereicht wird. Hier iſt alſo zu ſehen, inwiefern das Ergebniß jenes Vorgangs, den dieſe eigenthümliche Schrift berichtet, wirklich neue Erkenntniß iſt und wiefern es mit dem eins iſt, was ſonſt ſchon Inhalt des Glaubenslebens war. Dieſe Unterſchiedlichkeit der in der heiligen Schrift ſich dargebenden ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit hat man ins Auge zu faſſen.

Die geiſtlichen Zuſtände, aus welchen dieſe Schriften kamen, haben alle ihre Analogie außer der heiligen Schrift und des chriſtlichen Lebens. Es iſt nicht nöthig noch angezeigt, daß hier vom Weſen der Propheten gehandelt werde. Man müßte dann ebenſogut vom Weſen der Geſchichtsſchreibung reden um der hiſtoriſchen Bücher willen. Aber alle die Lebensbewegungen, aus denen dieſe Schriften hervorgiengen, bezeugen ſie als Erſcheinungen, die durch den Geiſt des Glaubens gewirkt ſind, der unſer Glaube iſt, und ſie haben zweitens die Vorausſetzung für ſich, daß ſie durch denſelben Geiſt des Glaubens mit der eigenthümlichen Beſtimmung ihrer Erlebniſſe geweckt ſind, welche die Kirche nunmehr der heiligen Schrift zuerkennt, indem ſie ſich auf ſie beruft. Alſo nicht die Geiſteszuſtände und pſychologiſchen Vorgänge an ſich und im Allgemeinen kommen an dieſer Stelle theologiſcher Beſchäftigung in Betracht, aus welchen dergleichen Schriften hervorgehen, ſondern wir haben es immer mit der näheren Beſtimmtheit derſelben zu thun, welche ihnen vermöge deſſen eignen, daß ſie durch den Geiſt des Glaubens und Gottes, der der Kirche eine Schrift geben wollte, hervorgebracht ſind.

Nun werden wir beantworten können, welches das richtige Prinzip der Schriftauslegung iſt. Die grammatiſch-hiſtoriſche Auslegung nicht, denn die muß bei allen Schriften gleicher Weiſe ſtattfinden. Man hat da noch nichts geſagt, was aus der Eigenthümlichkeit der heiligen Schrift fließt. Die Frage iſt, was ſich für ein Prinzip der Auslegung grade dieſer Schrift ergebe. Die Antwort darauf lautet: Die grammatiſch-hiſtoriſche Auslegung will geleitet ſein durch die Heilserkenntniß des Auslegenden,

worunter wir aber keine solche explicierte Heilserkenntniß verstehen, wie sie sich in unserem System dargelegt hat, sondern wir meinen die Selbstgewißheit jener christlichen Erfahrungsthatsache, welche den Christen zum Christen macht. Der Theologe muß als Christ in die Thätigkeit eintreten, von der wir jetzt handeln. Seines Christenthums kann er sich nicht entschlagen, um Exeget zu werden. Solche vermeintliche Voraussetzungslosigkeit wäre vielmehr ein Aufgeben der wesentlichen Bedingung, unter der die Schrift verstanden werden kann. Als irgend etwas muß doch der Auslegende zur Schrift kommen. Wenn er sich seines Christenthum begiebt, so begiebt er sich in den Stand des Menschen, wie er außer dem Christenthum ist, und da fehlt ihm die Verwandtschaft mit der heiligen Schrift und ihrer Sprache. Also ohne jene Selbstgewißheit des Christenthums wäre der Auslegende dem, was er auslegen soll, grade hinsichtlich dessen, was seine Eigenthümlichkeit ausmacht, fremd.

Dies ist das erste was sich uns aus dem Vorigen ergiebt. Dazu kommt aber ein zweites. Denn wir sahen, daß die heiligen Schriften nicht blos Aussagen des Heils sind, das in Christo uns vermittelt ist, sondern daß die Voraussetzung besteht, die sich erst noch bewähren muß, daß diese Schriften vom Geiste Gottes mit der Bestimmung gewollt und gewirkt sind, welche ihnen die Kirche Christi damit zuerkannt, daß sie sich auf sie beruft und sich mit ihnen einstimmig wissen will. Es hat also der Theologe nothwendig bei seiner durch die Heilserkenntniß geleiteten Auslegung, die im Uebrigen grammatisch-historisch ist, immer auch die Bestimmung im Auge, von welcher vermöge dessen, wie sich die Kirche zur Schrift stellt, vorauszusetzen ist, daß der Geist Gottes bei seiner Wirkung zur Hervorbringung dieser Schriften sie gemeint habe. Aber es ist wohl zu unterscheiden: das erste ist in sich selbst gewiß, das andere vorerst nur Voraussetzung. Die Heilserkenntniß, die der Christ mitbringt, ist ihm unmittelbar gewiß, aber daß die Schrift als

Ganzes die Bestimmung habe, welche die Kirche ihr zuerkennt, ist eine Voraussetzung, die sich erst bewähren muß. Daß der Christ jene Heilserkenntniß mitbringt für seine theologische Thätigkeit der Schriftauslegung, das befähigt ihn, dieselbe Heilswahrheit, die in ihm selbst lebt, überall wiederzuerkennen. Es ist aber das Heil, dessen Erkenntniß er mit sich bringt, ein Thatbestand, der eine geschichtliche Voraussetzung hat, auf dem Weg einer Geschichte geworden ist und so wird, wer im Besitz jener Heilserkenntniß ist, die Mannigfaltigkeit des Ausdrucks, in der ihm die Heilsaussage entgegenkommt, wie dieselbe der jedesmaligen Stufe der Heilsgeschichte entspricht und entstammt, ebenso aufmerksam wahrnehmen, ebenso sorgfältig bewahren, als er andererseits immer dieselbe Heilswahrheit in der Mannigfaltigkeit wieder erkennt. In dem Maaße als Einer die geschichtliche Gestalt, in welcher ihm die Aussage des Heils begegnet, so vorwiegend ins Auge faßt, daß er die wesentliche Gleichheit des Inhalts vergißt, in dem Maaß wird seine Auslegung falsch buchstäblich sein. Und umgekehrt, je mehr Einer seine Aufmerksamkeit auf den gleichen Inhalt richtet und die Mannigfaltigkeit der Gestalten darüber vergißt, in dem Maaß wird seine Auslegung eine falsch geistige sein, spiritualistisch im schlimmen Sinn. Das Andere, was der Theologe mitbringt, jene Voraussetzung, daß die Schrift von Gott und seinem Geist für die Bestimmung gewollt sey, welche die Kirche ihr zuerkennt, dient dazu, den Ausleger inne werden zu lassen, was sonst seiner Aufmerksamkeit sich entzöge, daß und wie die einzelnen Bestandtheile der Schrift, eben weil sie für einander bestimmt sind, nun zusammen ein geschlossenes Ganzes ausmachen, sich ergänzen und dies wird ihm zu der wachsenden Einsicht helfen, daß die Schrift und inwiefern sie aus sich selbst erklärt sein will. In dem Maaße als er jene Wahrnehmung macht und dadurch an dieser Einsicht zunimmt, bestätigt sich ihm die Voraussetzung, die er mitgebracht hat. Dies also ist die Eigenthümlichkeit der Auslegungsthätigkeit, welche die heilige Schrift zum Gegenstand hat,

daß sie geleitet wird durch die Heilserkenntniß des Auslegenden und ihr Augenmerk bestimmen läßt durch die Voraussetzung, die Schrift sei, was sie der Kirche ist. Jene Heilserkenntniß aber befähigt, daß im einzelnen Falle immer gesehen wird, ob das Vorliegende Heilsaussage ist und die letztere Voraussetzung hindert nicht, daß erst noch geprüft wird, ob die Schrift das sey, was sie in den Augen der Kirche ist. Auf einen mehrfachen Schriftsinn, der auf grammatisch-historischem Wege nicht zu ermitteln wäre, führt weder das eine noch das andere. — Wenn jene Voraussetzung sich bewährt, wird im Schriftsteller der Geist Gottes in der Art wirksam gewesen sein, daß sich das Erzeugniß seines Wirkens für den, der das Ganze der Schrift vor sich hat, in dem Maaß vertieft, als er das Einzelne und Jeweilige immer in seiner gliedlichen Zugehörigkeit zu der einen und einheitlichen Schrift erfaßt. Mit einem Wort, die Auslegung der heiligen Schrift ist erstens Auslegung heiliger Schriften: die Heilserkenntniß ist deshalb erfordert, die zur Auslegung befähigt; zweitens Auslegung der heiligen Schrift, wenn anders die Kirche darin recht sieht, und ist also das Einzelne immer darauf anzusehen, wie es sich zu dem Ganzen dieses Schriftencomplexes verhalte, ob sich jene Voraussetzung bewähre, daß das Ganze die heilige Schrift sei, nicht blos eine Summe heiliger Schriften.

Entstehungsgeschichte der biblischen Bücher.

So vorbereitet kommt der Theologe an die Schrift und beginnt seine Thätigkeit der Auslegung selbst. Das Ergebniß der Thätigkeit, welche nun beginnt, ist 1) das Verständniß des Textes der einzelnen Schriften, 2) die Kenntniß ihrer Entstehungsgeschichte, soweit sie sich aus ihnen selbst ergiebt, 3) die Einsicht in ihr Verhältniß zu einander. Mit dem Dritten kommen wir schon nahe hin an den letzten Theil der Schriftwissenschaft, der es mit dem Kanon zu thun hat. Aber die Disziplin, die es mit der Schrift als Kanon zu thun hat,

bedarf, um auch nur anzuheben, der Einsicht in den Zusammenhang der einzelnen Schriften untereinander, die durch die Auslegung gewonnen wird. Wir sind nun in dem Fall, daß wir uns das dreifache Ergebniß vergegenwärtigen sollen. Aber das kann nicht anders geschehen als unter Voraussetzung einer Arbeit, die wir jetzt nicht anstellen können. Es kann der Einzelne nur das Ergebniß seiner eigenen exegetischen Thätigkeit darlegen. So ist es gemeint, wenn wir nun gleichsam ein Ergebniß fingiren.

Wir beginnen die Darlegung mit den Schriften, welche in der Grundsprache des Alten Testaments auf uns gekommen sind. Hier begegnet uns vor Allem ein Geschichtswerk, das die Geschichte von der Welt Anfang bis auf das erste Regierungsjahr Evilmerodachs enthält und welches nach seinem Schluß nicht lange nach diesem Endpunct zum Abschluß gebracht worden sein muß. In diesem Geschichtswerk unterscheiden wir aber einzelne Gruppen, die sich absondern. Vor Allem giebt sich der Abschnitt Deuteron. V—XXVIII, wenn nach Dt. XXXI, 9 geurtheilt werden darf, als Aufzeichnung Mosis. Diese ist durch vorausgeschickte Einleitung verbunden mit dem Theil des Geschichtswerks, der Genesis Exodus Leviticus und Numeri umfaßt. Denn dies Alles bildet einen untrennbaren Zusammenhang. Wir haben darin die Darstellung der geschichtlichen Grundlage des israelitischen Volksthums, an der festzuhalten Dt. V—XXVIII als Vermahnung gilt. Daß jene Darstellung der geschichtlichen Grundlage des israelitischen Volks von Mose herrühre, für dessen Aufzeichnung Dt. V—XXVIII ausdrücklich erklärt wird, läßt sich nicht so beweisen, daß nichts dagegen zu sagen wäre. Aber in der Fortführung des so begonnenen Geschichtswerks lesen wir von einem Buch Mose. Je nachdem die Fortführung des Geschichtswerks sich selbst als Erzeugniß der Zeit erweist, von der sie handelt, in dem Maaße wächst die Zuversicht, daß jenes Schriftwerk von Mose herrühre. Die Fortführung des Geschichtswerks besteht zunächst in der An-

fügung von Dt. V—XXVIII, dann in der Erzählung vom Ausgang des Lebens Mosis, von der Besitznahme und Austheilung Canaans. Namentlich die Urkundlichkeit mit der die Landesaustheilung erzählt ist, läßt glauben, daß dies, wenn auch nicht genau in der Form wie es auf uns gekommen ist, so doch wesentlich nicht lange nach der Geschichte seines Inhalts geschrieben ist. Was nun weiter begegnet, sind einzelne Geschichten aus der letzten Lebenszeit Josuas, welche zugleich die Geschichte seiner Generation abschließen. Darauf folgen im ersten Capitel des Buchs der Richter wieder einzelne Nachrichten, wie es nach seinem Tode mit der Vervollständigung der Besitznahme Canaans gieng. Alle diese Einzelheiten dienen dazu, den Uebergang von der Zeit der Besitznahme Kanaans zur sgn. Richterzeit zu characterisiren. Hievon hebt sich nun, was von II, 6 des Richterbuchs bis ins XVI. Capitel dieses Buchs in genauem Zusammenhang sich fortsetzt, scharf und eigenthümlich ab. Es ist das eine zusammenhängende Geschichte der sgn. Richter von Othniel bis Simson, mit dessen Tode sie schließt, ein in sich gerundetes Werk, das mit geringen Veränderungen vom Verfasser des Gesammtwerks vorgefunden und diesem einverleibt ist. Wiederum aber folgen dann eine Anzahl einzelner Geschichten aus der Richterzeit, die mit dem Vorhergehenden und Folgenden in keiner Verbindung stehen. Im Richterbuch c. XVII—XXI sind sie enthalten und es gehört dahin auch das Buch Ruth. Was hier einzeln an einander gereiht ist, dient zur Kennzeichnung der Richterzeit. Die letztgenannte Erzählung aber dient zur Einleitung dessen, was nachmals von dem Ursprung des Königthums, sofern es mit David neu anhob, erzählt wird. Aber die Geschichte des Ursprungs des Königthums, bei der bis auf die Geburt Samuels zurückgegangen wird, durch den Saul und David zu Königen bestellt werden, und die sich bis ans Ende der Regierung Davids fortsetzt, dann aber plötzlich abbricht (2. Sam. XX), steht in so gar keinem Zusammenhang mit dem Vorherigen, daß sich nur mittelbar ausfindig machen läßt, wie sich die Zeit-

umstände, unter denen Samuel heranwuchs, mit dem Schluß der Richtergeschichte zusammen reimen. Es wird hiermit sein wie mit jenem Buch der Geschichte der שופטים. Als ein in sich genau zusammenhängendes und abgeschlossenes Werk, das aber noch vor Davids Tode verfaßt sein muß, stellt sich diese Geschichte des Anfangs und Ursprungs des Königthums dar. Und um nun zum dritten Male wie nach dem Bericht von Josua's Einnahme und Vertheilung des Landes und nach dem Buch der Richter, so folgen nun auch wieder auf dieses den Anfang des Königthums berichtende Werk eine Anzahl einzelner Geschichten aus Davids Zeit oder einzelne Stücke, welche auf David und seine Zeit Bezug haben und zu deren Characteristik geeignet sind (2 Sam. XXI—XXIV). Diesmal aber sind die sechs zusammengehörenden Stücke künstlerisch und im Sinn eines prophetischen Beschauers dieser Zeit geordnet. Es entsprechen sich das erste und letzte, das zweite und fünfte, das dritte und vierte der Stücke. Das erste und letzte enthält die Geschichte von Jehovahs Zorn um Sauls und Davids willen, das zweite und fünfte die Verzeichnung des Riesen von Gad in dem Krieg der Philister mit David und das Verzeichniß der Helden Davids, das dritte und vierte Stück: Davids Lied, das er gesungen als er König ward und Davids Spruch in seinem hohen Alter, den er gesprochen im Blick auf seine Nachkommen und Nachfolger. Von nun an, d. h. von Anfang des ersten Königsbuchs an setzt sich anhebend mit dem Lebensausgang Davids die Geschichte erst der salomonischen Herrschaft dann der Reiche Israel und Juda zusammenhängend fort, bis nach dem Untergang auch Judas und der Wegführung des Volks in die Fremde mit der Wiedererhebung des gefangenen Jechonja zu königlicher Ehre ein erster Strahl der Hoffnung in diese Nacht des Unglücks fiel: denn damit endet das ganze Werk. Unterbrochen ist der Zusammenhang nur etwa durch eine Reihe einzelner Erzählungen aus der Geschichte Elisas 2 Kön. IV, 1—VIII, 15, welche alle in gleicher Weise geschrieben sind in Sprache und Ton und welche der, von dem das Ge-

sammtwerk herrührt, wohl wie er sie aufnahm, auffand. Wie denn auch andere Abschnitte, z. B. Jesaia 36—39, die den Ereignissen nahe verfaßt, wohl meist von Zeitgenossen selbst geschrieben wurden, herübergenommen worden sind. So ist also dies umfassende Geschichtswerk mannigfaltig zusammengesetzt. Es sind z. Th. Werke von großem Umfang ohne erhebliche Veränderung ihm einverleibt und dann wieder anderes von anderen Werken herübergenommen, anderes auszugsweise aus früheren Schriften aufgenommen. Der Zusammenhang ist deshalb oft so gut wie keiner, wie z. B. 1 Sam. I und andererseits begegnen Wiederholungen, z. B. Richter II, 6 ff. greift zurück bis in die Zeit Josuas. Aber dennoch ist das Ganze im Sinn und Geist des aus Mosis Zeit stammenden Werks gehalten, das die Grundlage des Ganzen bildet. Denn die Absicht ist, Israel zu lehren, wie es seine Geschichte anschauen soll, um seine Gegenwart zu verstehen und seiner Zukunft entgegenzusehen. — Wesentlich anderer Art ist ein zweites Geschichtswerk neben diesem, in welches wir die sogen. Chronik, die Bücher Esra und Nehemia zusammen nehmen. Die Abscheidung des Buches Esra von der Chronik ist wohl nur ebenso geschehen, wie jene einzelnen Bücher des großen Geschichtswerks von einander geschieden worden sind, ohne daß diese Scheidung einen inneren Grund hätte, außer etwa wie 1. Sam. und 1. Kön. anfängt. So hat man wohl das Buch Esra von der Chronik abgeschieden und den Schluß der letzteren zum Anfang des ersteren gemacht. Und nachdem nun ein besonderes Buch Esra vorlag, so hat man, was sich als Denkschrift Nehemias dargab, als zweites Buch Esra, oder als Buch Nehemia unterschieden. In diesem Geschichtswerk handelt es sich zunächst um Wiederherstellung eines jüdischen Gemeinwesens, welche mit der Herstellung desselben durch Serubabel und Josua, durch Haggai und Sacharja, durch Esra und Nehemia nach der nationalen staatlichen und religiösen Seite geschah. Eingeleitet aber wird diese Geschichte durch eine Darstellung der Vergangenheit, in der die Wurzeln der nun-

mehrigen Gegenwart liegen, daher nur auf die Vorgeschichte desselben zurückgegangen wird. Es ist ein jüdisches Gemeinwesen und so wird nur auf das Reich Juda zurückgegangen. Aus dem Haus David ist der Fürst durch den es hergestellt wird. Darum wird in der Geschichte da angehoben, wo das Königthum Davids beginnt. Und ebenso wird in der Geschichte des Heiligthums zurückgegangen bis wo David die Bundeslade nach Zion übersiedelt, womit die Herstellung eines Heiligthums auf Zion begann. Eine andere Bewandtniß hat es mit dem nationalen Bestand des Gemeinwesens. Da mußte auf die Verzweigung der Stämme bis auf die Patriarchen zurückgegangen werden, ja um der nationalen Besonderheit Israels willen auf die erste Menschheit, was aber nur graphisch dargestellt wird, bis die eigentlichen Genealogieen beginnen. Dieser Theil des Werks ist mit Benützung derselben zeitgenössischen Quellen verfaßt, die der Verfasser des anderen Geschichtswerks vor sich hatte. Aus einzelnen namentlich genealogischen Spuren ist zu entnehmen, daß das Geschichtswerk wohl erst zwei Jahrhunderte nach dem anderen, in der Zeit des Anfangs des persischen Reichs entstand. Von dem eigentlichen Geschichtswerk ist nur noch das Buch Esther übrig, das den Ursprung des Purimfestes erzählt. Es diente zum Gedächtniß einer Bewahrung der im persischen Reich zerstreuten Juden. Hier handelt es sich um eine providentiell merkwürdige Bewahrung des Volks, welche es menschlicher Klugheit und Energie verdankte. Dieser Charakter stellt sich auch darin dar, daß in dem ganzen Buch der Name Gottes nicht genannt wird. Das Einzige wodurch sich der Bericht davon in das religiöse Leben des Volkes einfügt, ist das Purimfest, welches jenen Vorgang gottesdienstlich feiert. Der, welcher diese Erzählung verfaßt, hat wohl auch selbst unter persischer Herrschaft gelebt, weil er persische Sitte und Weise besser kennt als es sonst der Fall wäre. Die aber, für welche er schreibt, sind der persischen Sitten u. s. w. wenig kundig, daher er sie darüber aufklärt. Endlich beruft er sich

auf schriftliche Urkunden der handelnden Personen. So hat die Schrift historische Glaubwürdigkeit genug, zumal da es sich um den Ursprung eines allgemeinen jüdischen Festes handelt.

Am nächsten verwandt sind diesen historischen Schriften die in langer Reihe vorliegenden Prophetenschriften, welche ja z. Th., z. B. Jesaja und Jeremia, ansehnliche historische Abschnitte enthalten, so daß das Buch des Jesaja unter die Quellenschriften gehört, nach denen der Verfasser des großen Geschichtswerks arbeitete. Diese Prophetenschriften aber sind verschieden. Etliche, Obadja, Habakuk, Zephanja u. a. sind nichts als schriftlich verfaßte Weissagungen und zwar über einen einzelnen Gegenstand, wie Obadja gegen Edom und Nahum gegen Nineveh, Habakuk gegen die Chaldäer, oder sie bilden wenigstens ein geschlossenes Ganzes, eine prophetische Rede, wie Zephanja, dessen Inhalt das bevorstehende Gericht, zunächst über Juda dann über seine Feinde und die Völkerwelt ist, worauf es ausgeht in die schließliche Erfüllung der Verheißung Gottes. Und so auch Maleachi's Straf- und Droh- und Mahnworte an das verdrossene Volk aus Nehemias Zeit. Andere sind Erzählungen von Weissagungen die ihrer Zeit mündlich ergangen sind: so Joel und so auch Haggai, dessen Buch nichts anderes ist als die Erzählung einer viermaligen prophetischen Rede, mit der sich Haggai an Serubabel und Josua wendete. Wieder andere dieser Schriften geben sich zu erkennen als Zusammenfassungen des Gesammtinhalts dessen, was ein Prophet während längerer Berufsthätigkeit weissagte. So Hosea, dessen Schrift man nicht in Stücke aus verschiedenen Zeiten zerlegen kann, sondern es ist in einem Zuge geschrieben, was dieser Prophet von Usia bis Hiskia geweissagt hat. So auch Micha, welcher unter den drei Regierungen des Jotham, Ahas und Hiskia geweissagt hat. So steht es auch wesentlich mit Amos, nur daß hier einzelnes mit seiner geschichtlichen Umgebung eingefügt wird. Endlich wieder ein anderer Theil ist so beschaffen, daß sowohl schriftliche Weissagungen, die so entstanden sind, wie sie vorliegen,

als auch Erzählungen von einzelnen mündlich ergangenen Weissagungen und solches, was für das herauszugebende Buch selbst geschrieben wurde, planmäßig beisammen ist. So Jesaias, Jeremias, Ezechiel und Sacharja. Zwei Schriftwerke stehen nun noch aus, Jona und Daniel, denn auch letzteres, wenn es gleich in der Gestalt, in welcher der alttestamentliche Kanon auf uns kam, von den prophetischen Schriften getrennt ist, gehört seiner inneren Verwandtschaft nach hierher. Das Buch Jona nun ist eine Erzählung zusammenhängender Erlebnisse eines Propheten, von denen aber bald zu sehen ist, daß sie nicht blos um dieses Mannes willen gezeichnet worden sind, sondern die characteristisch sind für die Natur des prophetischen Berufs überhaupt. Das Buch Daniel aber ist eine wenn auch nicht vollständige Selbstbiographie eines außer seiner Volksgenossenschaft am Hofe der damaligen Weltbeherrscher lebenden Juden, so zwar, daß man das und so viel aus dem Leben dieses Mannes hier beisammen findet, was und so viel es, sei es durch besondere Erlebnisse, sei es durch Geschichte und Offenbarungen, für sein Volk von Wichtigkeit war, theils um es in seiner damaligen Lage zu stärken in der Geduld und Hoffnung, theils um es über sich und der Weltmacht Zukunft so zu belehren, daß es den Ausgang der Dinge, auf den es harrte, nicht näher glaubte, als er bevorstand.

So verschiedenartig sind diese Schriften ganz abgesehen von der Mannigfaltigkeit des Inhalts der darin verzeichneten Weissagungen. Es fragt sich nun, welche Sicherheit man hat, daß diese Schriftwerke, wie sie vorliegen, von denen herrühren, die als die Verfasser oder als die Seher dieser Offenbarungen darin benannt sind; wobei aber von dem Buch Jona um deswillen von vornherein abzusehen ist, weil dasselbe nirgends zu erkennen giebt, es wolle ein Schriftwerk des Propheten sein, dessen Erlebnisse es erzählt. Dieses Schriftwerk erinnert lebhaft an jenen Abschnitt des großen Geschichtswerkes, wo im zweiten Königsbuch eine Reihe von Geschichten aus dem Leben Elisas

sich zusammengestellt findet; und vielleicht stammt es in der That aus demselben Kreis der sog. Prophetenschulen her. Bei etlichen der prophetischen Schriftwerke ist kein Grund zu bezweifeln, daß sie, wie sie vorliegen, von denen herrühren, deren Name an der Spitze steht. So Amos, Hosea, Zephanja, Haggai, bei welchen allen entweder in der Ueberschrift die Zeitverhältnisse, unter denen die Propheten gelebt haben, genau angegeben sind, oder welche, wie bei Haggai, lediglich aus dem Bericht über einzelne Weissagungen bestehen, welche unter den und den Umständen zu der und der Zeit von den Propheten verkündigt worden sind. Dergleichen findet nicht statt bei den Schriftwerken, welche Joel und Obadja enthalten, aber Amos citirt den Joel und Joel den Obadja. Hiedurch ist wenigstens einigermaßen ein Anhalt, aus welcher Zeit diese Weissagungen und zwar die Schriftwerke, in denen die Weissagungen in dieser Form überliefert sind, herstammen. Ebenso citirt Jesaia den Micha, indem er sein Buch der Weissagung anknüpft an eine wörtlich so in Micha enthaltene prophetische Stelle. Doch über Micha besteht auch kein Zweifel, so wie in der Ueberschrift genau angegeben ist, zu welcher Zeit, unter welchen Regierungen er als Prophet wirksam gewesen ist. Dies ist aber schon anders bei Jesaia. Während bei solchen Schriftwerken, wie die des Nahum, Habacuk es unsicher ist wegen Mangels chronologischer Angaben, wie lange vor dem Auftreten des Geweissagten diese Schriften aufgekommen sind, ist es doch bei diesen Schriftwerken ebenso sicher, wie bei den vorhin genannten sammt und sonders, daß sie in der Gestalt, in der sie vorliegen, von denen herrühren, nach denen sie heißen. Dagegen während wir von Jesaia wissen, wann er gelebt hat, und eine Reihe von geschichtlichen Thatsachen aus seinem Leben auch in den geschichtlichen Werken uns begegnen, so ist es doch sehr fraglich, ob das nach ihm benannte Buch, so wie es vorliegt, von ihm herrührt. Was aber die Bestandtheile der Sammlung, die c. II—XXXV enthalten sind, anlangt, so dürfte sich erweisen lassen nicht blos,

daß gegen keinen einzelnen Bestandtheil ein gegründetes Bedenken erhoben werden kann, ihn aus der jesaianischen Zeit herstammen zu lassen, sondern auch daß sie einer späteren Zeit allesammt nicht angehören können. Dagegen die Erzählungen, welche c. XXXVI—XXXIX ausmachen, könnten immerhin von einem Andern beigegeben worden sein, nachdem Jesaia sein Buch der Weissagung hatte ausgehen lassen (I—XXXV). Damit wäre immer noch nicht verneint, daß Jesaia jene Erzählungen selbst aufzeichnete. Und vollends c. XL—LXVI betreffend, kann nicht nur das zweifelhaft sein, ob diese für sich bestehende Weissagungsschrift seinem Buch einverleibt wurde, sondern auch ob sie von ihm herrührt. So könnte sie versehentlich oder durch Unkunde in das Buch Jesaias gekommen sein. Denn eine andere äußere Bürgschaft, daß dies jesaianisch sei, außer der, die darin liegt, daß sie zu dem Buch des Jesaia gehört, besitzen wir nicht. Indeß fallen eine Menge Bedenken schon dann weg, wenn wirklich erwiesen wird, daß c. I—XXXV ein einheitliches zusammengehöriges Ganzes ausmacht. Denn mit einer ganzen Reihe von Bestandtheilen dieses Buchs hat jene Weissagungsschrift die auffälligste Verwandtschaft. Zum Andern ist die Hauptsache, den Standpunct richtig zu fassen, von dem aus der Verfasser dieser Schrift in die Zukunft Israels und den Ausgang der Dinge schaut. Läßt sich zeigen, daß dieser Standpunct nicht möglich ist bei einem, der den Untergang Juda's schon hinter sich hat, dann giebt es zwischen den Tagen Jesaia's und dem Untergang Juda's keine Zeit, wo die Aussicht in die Zukunft gerade so sich gestalten könnte. Das Eigenthümliche ist nemlich hier, daß der Prophet nicht seiner Gegenwart Unheil androht, nach welchem erst das Heil erstehen werde. Das ist in I—XXXV der durchschlagende Gedanke. Er giebt aber auch nicht, wie nach dem Untergang Juda's geschehen wäre, seiner Gegenwart den Trost, daß jetzt die Verheißung sich zu erfüllen anheben werde, sondern er kündigt an, es werde nach genugsamem Leid Israels die Erfüllung der Verheißung ein-

treten und nicht ausbleiben. Hiezu kommt, daß wir Beziehungen auf diese Weissagungsschrift bei Jeremia finden, bei dem auch sonst eine ganze Reihe älterer Weissagungen in neuer Gestalt wiederholt vorkommen. Da hat es schon weniger auf sich, daß wir die Frage nicht erledigen können, ob das jesaianische Buch durch Jesaia selbst jene Bestandtheile erhielt, die wir unterschieden, oder ob sie von anderen erst nachher beigegeben wurden. Noch näher liegt beim Buche Jeremia, anzunehmen, daß es nicht von diesem Propheten selbst zusammengestellt wurde, wie es uns vorliegt. Hier finden sich historische Abschnitte, von denen es zweifelhaft sein kann, ob sie von ihm oder von dem Zusammensteller sind. Auch ist hier der Text unsicherer angesichts der auffälligen Abweichungen in LXX als bei einem anderen alttestamentlichen Buch, nicht zu gedenken, daß die Ordnung des Einzelnen in LXX auch eine andere ist. Am meisten Bedenken hat das Buch Daniel gegen sich und zwar gestaltet sich das Bedenken hier so, ob das eine wirkliche Selbstbiographie jenes Daniel sei. Doch trotz der vielen Schwierigkeiten im Einzelnen, die zum Theil in unserer nicht vollständigen Kenntniß der damaligen Geschichte ihren Grund haben: der Hauptsache nach entscheidet sich die Frage von den Weissagungen des Sacharja aus, welche den zweiten Theil seines Buchs ausmachen. Beide Schriftwerke dienen sich gegenseitig. Wenn man nemlich bezweifelt hat, ob jene im Buche Daniel enthaltenen Offenbarungen, namentlich die in den letzten Capiteln enthaltenen aus so früher Zeit stammen können und ob sie nicht vielmehr von Einem, der alle diese Dinge schon hinter sich sah, gemacht worden seien, so hat man andererseits bei etlichen Bestandtheilen jenes sog. zweiten Theils des Sacharja bezweifelt, ob sie der nachexilischen Zeit angehören können und nicht vielmehr bis in die Zeit Jesaias hinaufzurücken seien. Aber eben jene Bestandtheile Sacharjas lassen sich nicht verstehen, ohne daß man eine Beziehung auf die Danielischen Offenbarungen darin findet, so daß also die Verbürgung der Aechtheit eine gegen-

seitige ist. Dies führt gleich auf den Zusammenhang des Buchs Sacharja. In den ersten acht Capiteln enthält es den Bericht über eine Reihe Offenbarungen, welche diesem Propheten wurden, mit genauer Zeitangabe und einem Bericht von anderen Weissagungen, die er mündlich redete, wozu auch die genaue Zeitangabe vorliegt. Und hieran schließt sich eben jener angezweifelte Theil c. IX—XIV, welcher eine auf das Ende der Dinge schauende Weissagung ist, die mehr oder weniger früher geweissagtes nur wiedergiebt. Keine von allen diesen Schriften ist früher entstanden, als die, welche schon der von Amos citirte Joel seinerseits citirt, und deren Ursprung geht nicht über die Zeit Elisas zurück. Andererseits ist auch keines dieser Schriftwerke später entstanden, als etwa das Buch Esther.

Schon innerhalb der prophetischen Schriften begegnen größere Bestandtheile, die so vorwiegend lyrisch sind, daß man sie aus ihrem Zusammenhang herausheben und als Erzeugnisse religiöser Lyrik behandeln könnte. Aber von einem der Propheten, die wir nannten, liegt eine eigene Schrift vor, die rein lyrischen Characters ist, das Klagelied Jeremia's über den Fall Jerusalems. Man könnte es an das Buch Jeremia's anschließen. Aber ebensogut kann man es mit dem Psalmbuch in eine Linie stellen. Das Psalmbuch ist eine lyrische Sammlung, das Buch der Sprüche eine gnomische. In beiden sind Anhaltspuncte, welche die Entstehung dieser Sammlungen an die Hand geben. Psalm III—XLI bildet ein in sich geschlossenes Ganzes, zu dem Psalm II als Ueberschrift gehört. Giebt sich Psalm II als Davidisch zu erkennen, dann wird, da derselbe keine Ueberschrift trägt, sondern statt einer Ueberschrift dient, nur David selbst diese Sammlung zusammen haben können. Hierauf folgen neun weitere Lieder, welche theils durch den Inhalt, theils durch den Namen Asaphs sich als Erzeugniß eines Zeitgenossen Davids zu erkennen geben. Damit ist die Zahl der 40 Psalmen des Davidischen Buchs auf 7×7 gebracht. Auf 70 aber kommt die Zahl dieser Lieder durch eine neue Sammlung; und auch

wann und von wem diese veranstaltet wurde, dürfte durch den Abschluß dieser Sammlung gesichert sein. Denn ein Gebet Salomos beschließt sie und zwar so, daß dies Gebet selbst ausläuft in einen Abschluß des voraufgegangenen Psalmbuchs. So würde einen Psalm Salomos wohl niemand anders stellen können als Salomo selbst, der auch diesen seinen Psalm außerhalb der geheiligten Zahl 70 setzt: denn sein Gebet ist das 71. Stück, das nur zum Abschluß des nur aus 70 Gliedern bestehenden Psalmbuchs dient. Eine weitere Zahl von 13 Liedern, welche sich zu der weiteren Davidischen Sammlung verhält wie Psalm XLII—L zu II—XLI, bringt die Zahl der Psalmen, zu der nun auch der Psalm Salomos gehört, auf 7 × 12. Das sind Zahlenverhältnisse, die selbst eine Bürgschaft tragen, daß dies der gesicherte Lauf der Psalmensammlung gewesen ist. Diese 7 × 12 Psalmen nun bilden den Grundstock der Sammlung. Schon die Art und Weise, wie diese Sammlung angestellt wurde, läßt erwarten, was sich bestätigt, daß wir an diesen 7 × 12 Psalmen ein lyrisches Denkmal der Zeit haben, aus der sie stammen. Sodann zeigt sich hier, daß es vor Allem um die Psalmen Davids zu thun war, welcher ja dieser Zeit ihr Gepräge aufgedrückt hat. — Es ist nun merkwürdig, wie sich die übrigen Theile zu diesem Grundstock verhalten. Zu wiederholten Malen trifft man zunächst zwischen Psalm LXXXV und CXIX auf einzelne Davidische Lieder, deren auch mehrere beisammen stehen. Daraus ist zu entnehmen, daß wir auch hier einzelne kleinere Sammlungen vor uns haben, in welchen zunächst immer Davidische Psalmen stehen, so aber, daß sie hier nur vereinzelt vorkommen, während es sich bei den großen Sammlungen hauptsächlich um Davidische handelt. So ist Psalm LXXXVI Davidisch. Dann folgen solche, die überschrieben sind, wie jene Lieder von Zeitgenossen Davids und Salomos und dann folgen Lieder, die offenbar für gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt waren. Sie machen den Rest dieser Sammlung bis Psalm C aus. Eine

zweite noch kleinere Sammlung umspannt Psalm CI—CVII. Hier sind wieder die ersten Psalmen Davidisch und die letzten für gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt. Und so noch ein drittes Mal: Psalm CVIII, CIX und CX sind Davidisch, dann folgen gottesdienstliche Lieder bis Psalm CXVIII. Bei der Anlage dieser kleineren Sammlungen waltete schon die Rücksicht auf den gemeindlichen Gottesdienst oder auf die Uebungen der Frömmigkeit des Einzelnen vor. Man wird sie wie man sie fand der großen von Psalm II—LXXXV reichenden Sammlung angeschlossen haben oder man hat vielleicht sie für diesen Zweck so geordnet, daß, da das Psalmbuch zunächst Davidisch sein sollte, auch Davidische Psalmen hier überall voranstanden. Hier überall ist die Frage, ob dann die Lieder sämmtlich, die von Psalm II—LXXXV beisammen stehen, aus der davidisch-salomonischen Zeit herrühren und ob alle die dem Psalm CXIX voranstehen vorexilische Psalmen sind. Denn es hat den Anschein als wolle und solle Psalm CXIX neue Sammlungen einleiten, von denen die erste aus Liedern besteht, die zumeist jener exilischen und nachexilischen Zeit angehören. Es ist gar zu augenfällig, daß Psalm CXIX dem ersten Psalm parallel steht und wie eine Erweiterung desselben sich ausnimmt, so daß man, wenn nicht die Untersuchung der einzelnen Psalmen zu einem anderen Ergebniß führt, vermuthen muß, es sei jene aus sieben einzelnen Sammlungen bestehende Hauptmasse des jetzigen Psalmbuchs Psalm II—CXVIII mit Psalm I als Vorrede abgeschlossen worden, ehe man an die zwei nun noch folgenden Sammlungen mit Vorausschickung des Psalm CXIX, welcher eine umfänglichere Vorrede für diese zwei Sammlungen vorstellen sollte, anschloß. Zwei Sammlungen sind es nemlich, die uns hier begegnen, die erste von Psalm CXX an besteht aus Liedern, die um ihrer besonderen Form willen zusammengestellt sind. Denn mit Rücksicht auf ihre Form sind sie wohl als Stufenpsalmen bezeichnet. Daran schließen sich zwei für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmte Lieder und Psalm CXXXVII

dient der Sammlung gleichsam als Unterschrift, ähnlich wie Psalm LXXII. Es ist der Sammler selbst, welcher in diesem Psalm sich ausspricht. Da sehen wir aber, daß sie von Einem herrührt, der aus der Verbannung seines Volks in die Heimat zurückgekehrt ist. Eine zweite Sammlung aber ist ganz ähnlich jenen drei kleineren zwischen Psalm LXXXV und CXIX. Es folgt erst eine letzte Nachlese von solchen Psalmen, die Davids Namen trugen, wobei noch zu fragen ist, ob sie von ihm alle herrühren können, und dann folgen wieder Lieder für den gottesdienstlichen Gebrauch. Man sieht wie es zur stehenden Gewohnheit geworden war, die Psalmensammlungen mit solchen für den Gemeindegottesdienst bestimmten Psalmen zu schließen und der letzte Psalm ist dann nichts anderes als ein erweitertes Hallelujah. Durch Hinzufügung dieser zwei Sammlungen ist dann die Gesammtzahl der Bestandtheile des Psalmbuchs auf 3×50 gebracht worden. Von allen den Psalmen aber hinter jenem Grundstock Psalm II—LXXXV ist zu sagen, daß in ihnen der Ausdruck der individuellen oder gemeindlichen Frömmigkeit vorwiegend ist, oder das Augenmerk der Sammelnden war hierauf vorzugsweise gerichtet: das lyrische Denkmal der davidisch-salomonischen Zeit ist in den Erweiterungen, die sich ihm anfügten, mehr und mehr ein Liederbuch der individuellen oder gemeindlichen Frömmigkeit geworden. — Aus ähnlichen Sammlungen ist das Buch der Sprüche entstanden. Als Grundstock giebt sich X, 1—XXII, 16 zu erkennen, denn mit der in XXII, 17 ff. gegebenen Einleitung kündigt sich offenbar eine neue Sammlung an, welche bis XXIV, 34 reicht. Von wem sie herrührt und ob sie nur Sammlung salomonischer Sprüche sein will, ist nicht sofort mit Sicherheit zu bestimmen: das erstere auf keinen Fall, das letztere nur mit der Wahrscheinlichkeit, daß die Ueberschrift XLV, 1 vorauszusetzen scheint, es sei ihr nur Salomonisches vorausgegangen, denn ein Nachtrag salomonischer Sprüche wird hier angekündigt. Das Gemeinsame dieser ganzen Sammlung von Sprüchen, die also sämmtlich für salomonisch gelten wollen,

wenn anders das auch von jener kleineren Sammlung zu sagen ist, ist, daß es lauter kurze Sprüche von mehr oder weniger änigmatischer Form sind, in welcher sich ein Verständniß der Lebensverhältnisse, sei es in Form der Belehrung oder Ermahnung oder Warnung ausspricht. Das Verständniß der Lebensverhältnisse, das sich hierin kund giebt, hat seine Wurzel in der Frömmigkeit. Aber vieles Einzelne, was wir da ausgesprochen finden, könnte ebensowohl anderwärts als auf heilsgeschichtlichem Boden sich finden und findet sich auch ähnlich anderwärts. Man kann das eigenthümlich Israelitische im Sinn des Heilsgemeindlichen nicht in den einzelnen Sprüchen überall nachweisen, sondern man muß die Gesammtheit dieser Sprüche in Betracht nehmen. Die zu diesen Sprüchen einer Weisheit, die oft wie Klugheit aussieht, vermahnende und zu ihr hinführende Einleitungsschrift haben wir in c. I—IX. Daß sie von Salomo sei, ist nicht erweislich. Denn die Ueberschrift wiederholt sich X, 1. Es ist möglich, daß die Einleitungsschrift von denen herrührt, welche zur Zeit Hiskias das Buch der Sprüche Salomos durch Nachträge vermehrt und so abgeschlossen haben. Nach Inhalt, Form und Sprache späteren Ursprunges sind 1) die ans Humoristische streifenden Witzspiele von c. XXX, 2) die angeblich von einem König wiedergegebene Lehre seiner Mutter XXXI, 1—9, 3) das Lob eines tugendsamen Weibes, der letzte Bestandtheil c. XXXI, 10—31. Namentlich diese letzten Bestandtheile machen uns auf den eigenthümlichen Charakter der hier sich kundgebenden Weisheit aufmerksam. Wenn wir im Psalmbuch sehen, wie sich die Frömmigkeit im israelitischen Volk eigenthümlich ausprägt, so zeigt sich im Spruchbuch eine Ausgestaltung des Verstandes nach seiner heiteren und ernsten Seite. Daher kann es geschehen, daß Bestandtheile bis an die Grenze des Profanen streifen. Und dennoch wird diese reine Verstandesbildung nirgends profan, auch wo sie bis an die äußerste Grenze reicht, weil sie in dem Boden wurzelt, den die Einleitungsschrift ausspricht: die Furcht Jehovahs ist der

Weisheit Anfang. Wir werden Aehnliches in zwei anderen Schriftwerken finden, welche sich mit diesem theils nach Form, theils nach Inhalt berühren. Im Lied der Lieder von Salomo und in den Worten Kohelets des Sohnes Davids des Königs in Jerusalem. In jenem Lied, welches sich selbst unter den salomonischen das Lied der Lieder nennt, sehen wir die Liebe von Mann und Weib und zwar lediglich nach ihrer Naturseite, wie sie in der von der Schöpfung stammenden menschlichen Natur und ihren Geboten ihren Grund hat, in einem prachtvollen Bild vor Augen gestellt. Es ist aber hiefür von Belang, daß Salomo als dieses Liedes Dichter erscheint. Der König erkennt in Mitten aller seiner Herrlichkeit jene Liebe für das Beste unter den Gütern, welche seine irdische Herrlichkeit ausmachen. Es geht das Bild in einzelnen Zügen bis an die äußerste Grenze, aber es überschreitet dieselbe nicht. In diesen beiden Puncten haben wir die Eigenthümlichkeit dieses Schriftwerks, von dem kein Grund ist zu verneinen, daß es von Salomo herrühre. Anders ist es mit Koheleth, das nach seiner Sprache den spätesten Schriftwerken gleichzeitig sein muß, wodurch aber nicht ausgeschlossen ist, daß eine ganze Reihe von Sprüchen aus älterer Ueberlieferung stammt. Schon durch den fingirten Namen des Sohnes Davids und Königs in Jerusalem als dessen Rede die Schrift sich ankündigt, giebt sich dies selbst, daß hier ein Sohn Davids rede, als Fiction zu erkennen, obgleich andererseits jener Koheleth näher so bestimmt wird, daß man an Salomo denken soll. Der Verfasser verfolgt die Nichtigkeiten des Irdischen bis in das Beste und Höchste hinein, so daß man meint das Ende müsse stumpfe Resignation oder Verzweiflung sein. Statt dessen ermuntert der Verfasser sich dessen zu freuen was irgend ein Gut des Lebens ist. Dazu aber gesellt sich die Mahnung, eingedenk des Gerichtes Gottes nach dem Tode an die Gebote Gottes sich zu halten. Die beiden Schriften das hohe Lied und Koheleth sind schriftstellerische Erzeugnisse im engeren Sinn, nemlich Schriften, welche zu dem

Zweck verfaßt sind, damit eine bestimmte Empfindung oder Gedanke des natürlichen Lebens darin durchgeführt werde. [1])

So ist das Buch Koheleth dem Buch der Sprüche verwandt, wie es denn auch große Bestandtheile aus solchen Sprüchen hat, das hohe Lied aber erinnert lebhaft an Psalm XLV: nur daß in ihm der religiöse Hintergrund hinwegfällt. Ein drittes in diesem engeren Sinn schriftstellerisches Werk ist das Buch Hiob, welches Hiobs sagenhafte Geschichte so ausführt, daß vorgestellt wird, wie wenig das Räthsel des Geschicks, das in sonderlichen Leiden des Gottesfürchtigen gipfelt, vom menschlichen Verstand gelöst werden kann und wie wenig jeder Versuch, es zu lösen, ein davon ergriffenes Gemüth zu beruhigen im Stande ist. Nichts anderes als wenn Gott sich persönlich zu dem Menschen bekennt, kann den zur Ruhe bringen und stille machen, dessen Gemüth von diesem Räthsel erschüttert ist.

Es kommen nun die in LXX aus dem Hebräischen übersetzten und die ursprünglich griechisch geschriebenen Werke. Den meisten Werth haben die Uebersetzungen: das erste Buch der Maccabäer und das Buch Jesu des Siraciden. Ersteres ist eine glaubhafte genaue Geschichte des jüdischen Gemeinwesens in der Zeit vom Regierungsantritt des Antiochus Epiphanes bis zum Tod Simons des Hasmonäers, das andere ist eine Sammlung von Sprüchen nach der Weise des salomonischen Spruchbuchs, und man wird nicht irren, daß gar viele Bestandtheile älterer Herkunft sind und daß der Verfasser des Buchs sie anderwärts her aufgenommen und seinem Werk einverleibt hat. Das sog. zweite Buch der Maccabäer ist von weit geringerem historischen Werth.

---

[1]) Vorl. von 1848: Es begreift sich, wie gerade in der davidisch-salomonischen Zeit, wo sich Israel in seine Besonderheit vollständig eingelebt hatte, der israelitische Geist sich ausbreiten konnte in das allgemein menschliche Leben, sowohl in die Lust und die mannigfaltige Herrlichkeit desselben als dann andererseits nicht minder in die Vergeblichkeit und Nichtigkeit desselben. Das Buch Koheleth nicht minder als das Hohelied wäre in einer späteren Zeit unerklärlich.

Wir haben daran nichts als einen Auszug aus einem Werke des Jason aus Cyrene, das mit falscher Rhetorik gemacht ist und mit falschen Fabeln, die schwerlich vom Verfasser des größeren Werks stammen. Es ist dies die Geschichte der Begebenheiten von der Sendung des Heliodorus unter Seleukus Philopator bis zum Sieg des Maccabäers Judas über Nicanor. Vollends aber das dritte Buch der Maccabäer ist blos Erzählung einer einzelnen und sehr unverbürgten Thatsache von einer Verfolgung der ägyptischen Juden durch den fünften Ptolemäerkönig Physkon. Das Buch Judith endlich ist nichts als Dichtung. Denn die geschichtlichen Umstände der hier erzählten Thatsachen lassen sich nirgends unterbringen. Ist aber die Schrift Dichtung, so kommt um so mehr in Frage, welches der sittliche Werth des darin ausgeprägten Gedankens ist und auch in dieser Hinsicht lautet das Urtheil sehr ungenügend. Mehr Werth als diese geschichtlichen oder anscheinend geschichtlichen Schriften hat das unter dem Namen der Weisheit Salomos überlieferte Werk, das gleich dem Buch des Siraciden Jesu an die Erzeugnisse der salomonischen Zeit erinnert. Denn wie jenes sich den Sprüchen Salomos vergleicht, so dies jener Einleitung zu den Sprüchen in den ersten neun Capiteln des Spruchbuchs. Es ist ein Lob der Weisheit, wie sie in Israel waltet, in Israels Geschichte und den Erzeugnissen derselben sich darstellt gegenüber der Thorheit der götzendienerischen Völkerwelt, woran die Weisung sich anschließt von ihr sich leiten zu lassen. Und mehr Werth als Judith hat das Buch Tobia, dessen Inhalt eine Dichtung von geprüfter und bewährter und belohnter Frömmigkeit ist; denn wenn auch die hier dargestellte Frömmigkeit weit hinter dem Bilde israelitischen Glaubenlebens zurück steht, das uns in den älteren Erzeugnissen dieser israelitischen Schriftstellerthätigkeit begegnet, so ist doch eine wirkliche ethische Erkenntniß darin wahrzunehmen, während das Buch Judith eher vom Gegentheil zeigt. Andere Bestandtheile der LXX sind bloße Uebungsstücke, so das Buch Baruch, eine Strafrede gegen

das abtrünnige Juda oder der Brief des Jeremia von dem Götzendienst. Man sieht da überall nur geschickte Verwendung des in einzelnen Propheten und Psalmen Vorliegenden.

Wenn wir nun die neutestamentlichen Schriften nur obenhin betrachten, so sehen wir, daß wir vor Allem zu unterscheiden haben zwischen solchen neutestamentlichen Schriften, die Erzeugnisse schriftstellerischer Thätigkeit im eigentlichen Sinne sind, und zwischen solchen, in denen nur ein persönliches Verhältniß zum Ausdruck kommt, daher man sie etwa Gelegenheitsschriften nennt, was aber nicht den rechten Gegensatz bezeichnet. Manche stehen auf dem Uebergang. Bei diesen muß man sich klar machen, inwiefern sie den ersten angehören und doch auch den anderen gleichen können.

Unter den Erzeugnissen einer schriftstellerischen Thätigkeit ist das umfänglichste jenes zweitheilige Geschichtswerk, das in das Evangelium des Lucas und in die Apostelgeschichte zerfällt zu werden pflegt. Nehmen wir von dieser Zertrennung Umgang und betrachten das Werk als einheitliches Ganzes, so tritt uns der Gegensatz von Anfang und Schluß vor Allem entgegen. Mit der allererſten Offenbarung, welche die neutestamentliche Geschichte einleitet, hebt das Werk an, mit einer Offenbarung, die einem Einzelnen an der einsamen Stätte der Heilsgeschichte in Jerusalem zu Theil ward, und es schließt, wie in Rom, der Welthauptstadt, Paulus zwar gefangen liegt, aber ungehindert das Evangelium von Christo verkündigt. Gleich diese Wahrnehmung macht auf den Gang des Buches aufmerksam. Und sehen wir auf die Eintheilung in zwei Hälften, so nehmen wir wahr, daß im Gegensatz zum Beginn der ersten Hälfte deren Schluß darin besteht, daß Jesus, ehe sein irdischer Verkehr mit den Seinen aufhört, ihnen die Weisung giebt, die Zeugen seiner Auferstehung zu sein, nachdem sie mit der Kraft des heiligen Geistes ausgerüstet sind, und daß mit eben dieser Weisung und Erfüllung des heiligen Geistes die zweite Hälfte anhebt in Jerusalem, um mit der Verkündigung in der Welthauptstadt zu enden. Zu dieser

Wahrnehmung gesellt sich die Ankündigung des Verfassers selbst, was er zu geben gedenke, daß er zunächst für den römischen Heiden-Christen, dem er das Werk zueignet, einen Bericht von den Dingen der jüngsten Zeit geben will, über welche von Wichtigkeit ist, zu vernehmen, wie verlässig das ist. In Bezug auf das, was er gelehrt worden ist, als er Christ wurde, soll er aus dem Buche lernen können, wie verlässig das Gelernte ist. Es handelt sich also um den Inhalt der neutestamentlichen Verkündigung, aber so, daß nicht etwa nur die Thatsachen den Inhalt des Buches ausmachen, welche Theophilus zu glauben gelehrt ist, sondern auch die Art und Weise, wie die Predigt von diesen Thatsachen durch die Welt gegangen ist, wird dem, daß diese Thatsachen sicher sind, zum Beweise dienen. Die erste Hälfte umfaßt also, was von der ersten Offenbarung in der neutestamentlichen Geschichte an bis zum Schluß des irdischen Verkehrs Jesu mit den Seinen sich begeben hat, und es fragt sich nur, in welchem Maaß und Umfang und Ordnung und Folge der Verfasser dies in seinem Buche darstellt und berichtet. Da ist characteristisch, daß die Mitte von IX, 46 — XVIII, 30 lediglich eine Sammlung von Beispielen ist, die zur Kennzeichnung der Lehrwirksamkeit Jesu dienen. Ohne Rücksicht auf ein zeitliches Früher oder Später sind diese Beispiele theils nach der Gleichartigkeit des Inhalts, theils auch sind sie so zusammengestellt, daß man sieht, wie mannigfaltig Jesu Lehre war sowohl hinsichtlich der Anlässe, die er benützte, als in Inhalt und Form, was und wie er lehrte. Schon dadurch daß ein ganzes Drittel der ersten Hälfte des Buchs diese Bestimmung hat, erhält es sein eigenthümliches Gepräge; dem entspricht aber auch das vorangehende und folgende Drittel. Was jenem Abschnitt vorhergeht, schließt IX, 44 ff. mit einer Vorhersagung Jesu in Galiläa, welchen Ausgang er nehmen wird in Leiden, Sterben und Auferstehen, und das Folgende beginnt mit einer Verheißung Jesu gleichen Inhalts, die er that, als er auf dem Wege nach Jerusalem war. So schließt sich, was auf jenen

Abschnitt folgt, dem ihm vorangehenden an und auf jene Verheißung Jesu zielt Alles ab, was im ersten Drittel des Buchs steht; und wie es kommt, daß seine Voraussagung sich erfüllt, sagt das letzte Drittel. Das Buch beginnt mit den Offenbarungen, die den ersten Anfang der neutestamentlichen Geschichte ausmachen. In ihnen allen wiederholt sich auf mancherlei Weise das Zeugniß, daß mit Johannes und Jesu die Verwirklichung der alttestamentlichen Weissagungen anhebt und vorhanden ist. Das erste Selbstzeugniß des Knaben Jesu bildet den Schluß und bewirkt den Uebergang zum folgenden. Denn ehe auf das Selbstzeugniß des Knaben das des Mannes folgt, geht ihm das Zeugniß des Täufers voran, das aber einen Ausgang nimmt, welcher schon weissagt auf den Ausgang, den Jesus selbst nehmen wird. Daher ohne Rücksicht auf die Zeitfolge das Ende, welches der Täufer nahm, gleich erzählt wird, ehe noch die Taufe Jesu berichtet wird, mit der nun die Erzählung von Johannes übergeht zu Jesu. Zu dem Zeugniß, das Johannes über Jesu gab, gesellt sich die wunderbare Bezeugung bei der Taufe; und wie er bezeugt wird, so bewährt er sich in der Versuchung; als der aber, der bezeugt ist und sich bewährt hat, beginnt er in der Kraft Gottes sein Werk in der Heimat. Da ist nun wieder für das Werk characteristisch, daß ohne Zeitfolge vor Allem erzählt wird, wie Jesus in seinem Vaterlande sich selbst bezeugte und welche Aufnahme sein Zeugniß fand, aber auch wie er der Feindschaft entging, welche dasselbe gegen ihn hervorrief. Was ihm in seiner Vaterstadt geschah, weissagt auf seinen Erfolg unter seinem Volk und auf den Ausgang seines Wirkens in Israel überhaupt. Aber auch im weiteren Verlauf der Erzählung seines Wirkens, soweit Galiläa sein Schauplatz blieb, ist wenig chronologischer Zusammenhang. Man sieht, daß es sachliche Gründe sind, welche den Verfasser bestimmen, die einzelnen Geschichten so und nicht anders zusammenzustellen. Die einzelnen Gruppen folgen sich so, daß man sieht, in welcher Weise Jesus sich selbst mit der That be-

zeugt hat, so daß das Volk auf ihn aufmerksam gemacht werden mußte. Man sieht ferner den Grund des Widerspruchs gegen ihn. Man lernt seine Lehre kennen, wie sie geeignet gewesen wäre, Aufnahme zu finden, aber auch was es war, an dem sich selbst ein Johannes stieß. Man sieht den Unterschied zwischen dem Verhalten des Volks und der Schriftgelehrten und seiner Jünger und wie anders er sich daher zu diesen stellt, als zu jenen; aber auch wie gering das Maaß ihres Verständnisses war und die Kraft ihres Glaubens, sonderlich wenn er ihnen von seinem Ausgang sagt. An dies letztere schließt sich dann die fortlaufende Erzählung wieder an, wo sie nach dem die Lehrwirksamkeit Jesu characterisirenden Abschnitt wieder anhebt: von c. XVIII an chronologisch, denn es ist kein Grund mehr davon abzugehen. In chronologischer Folge wird hier das Wirken Jesu auf seinem Todeswege dargestellt und die Nähe seines Todes in Jerusalem, so daß er nur noch im Kreise seiner Jünger war. Auf diese dreitheilige Darstellung des prophetischen Wirkens Jesu, wenn wir sie von IV, 19 an so rechnen bis c. XXII Ende, folgt der Bericht von der Erfüllung seiner Vorhersagung, daß er werde leiden und sterben müssen, um wieder zu erstehen. Das Alles aber, was hievon erzählt wird, steht unter dem Gesichtspunct, daß er als Zeuge der Wahrheit den Tod erlitten, daß sein Zeugniß von sich selbst und seinem Ausgang sich als wahr erwies und daß das Zeugniß von ihm, das nun durch die Welt gieng, aus jener Thatsache sich erweisen läßt.

Der zweite Theil hat eine einfachere Anlage als der erste. Es ist leicht zu sehen, daß in ihm von vornherein lauter Anfänge berichtet sind: nach Jesu Auffahrt die erste Handlung seiner Jüngerschaft; im Zusammenhang mit der Ausgießung des heiligen Geistes, mit der die Jüngerschaft anfieng, eine Gemeinde zu sein, die erste öffentliche Verkündigung und der erste Erfolg, den die apostolische Predigt hatte, Gewinn eines großen Zuwachses der neuen Gemeinde,

dann die erste Verantwortung der Apostel vor der Obrigkeit, der erste apostolische Strafact in der Gemeinde, die erste Bestrafung der Apostel selbst durch die Obrigkeit, der erste Zeugentod und die erste erhobene Verfolgung der Gemeinde in Jerusalem und überall im jüdischen Lande. Hieran schließt sich die erste Ausbreitung der christlichen Gemeinde außerhalb des israelitischen Volks zunächst unter den zwar beschnittenen und unter dem Gesetz stehenden, aber nicht israelitischen Samaritern. Dies war die erste Verkündigung Christi und Mehrung seiner Gemeinde unter Nichtisraeliten. Es ist zugleich die erste Wirksamkeit durch Nicht-Apostel. Eben jetzt erfolgte die Berufung Pauli, mit der das neue geschah, daß Einer aus einem Verfolger der Gemeinde zum Glauben an ihn und zum apostolischen Berufswerk bekehrt ist. Ehe aber dieser in sein Berufswerk eintrat, wurde er vorbereitet durch die erste Taufe eines Heiden, welche durch einen Apostel geschehen ist. Die andere Vorbereitung geschah durch Herstellung einer aus Heiden- und Juden-Christen bestehenden Gemeinde zu Antiochien. Denn hier fand Paulus einen Grund und Boden, von dem aus er seine Missionsarbeit begann. Eben jetzt als er mit Barnabas an der Gemeinde zu Antiochien arbeitete, um hernach von hier aus in die heidnische Nachbarschaft auszugehen, starb der erste aus der Zwölfzahl und zwar eines gewaltsamen Todes, während Petrus wunderbar errettet wurde. Es war also mit sichtbarer Zulassung Gottes die Zwölfzahl zum ersten Mal um einen aus ihrer Mitte gemindert. Dies geschah kurz zuvor, ehe Barnabas und Paulus auf ihre Missionsreise ausgiengen, bei der sie immer an die jüdische Synagoge sich wendeten und immer von ihr abgewiesen und zu den Heiden hingewiesen wurden. Es folgt hierauf die erste Anfechtung des heidnischen Christenthums durch die Forderung der Beschneidung und die Erklärung der von den Aposteln geleiteten Muttergemeinde dagegen, womit ein richtiges Verhältniß der im Werden begriffenen heidnischen Christenheit zu der Muttergemeinde gesichert war. Von da hat

die Erzählung es nur mit der Thätigkeit Pauli zu thun, von dem Barnabas sich trennte, ehe er die zweite Reise antrat. Wir sehen ihn dann über Kleinasien nach Europa verwiesen, wo Philippi, Thessalonich und Corinth selbstständige Mittelpunkte christlicher Gemeinden in der Heidenwelt werden und so nachmals Ephesus für das proconsularische Asia, indem auch hier eine christliche Gemeinde nicht früher bestand, als bis er seine Wirksamkeit dort anfing, und als er mit der Synagoge brechen mußte, die christliche Gemeinde selbstständig neben die Synagoge stellte. Endlich von c. XIX, 21 an ist ein ganzes Drittheil des Buchs bis zum Schluß desselben der Erzählung gewidmet, wie Paulus nach Rom kam. Wir sehen, wie frühe er den Entschluß gefaßt, dahin zu gehen, und wie viel ihn hinderte und wie doch sich alles so wenden mußte, daß er hinkam, freilich als ein auf Anklage seines Volks Gefangener. Mit der Erzählung, wie seine Ankunft in Rom auch dort es zum Bruch mit der Synagoge brachte, wie auch dort sein letzter Versuch, die Synagoge zur Stätte des Christenthums zu machen, mißlang, schließt das Buch.

Es ist ersichtlich, daß diese zweite Hälfte des Geschichtswerks dafür angelegt ist, daß man sehe, welchen Gang die evangelische Botschaft nahm von Jerusalem nach Rom. Und so schließt sich die zweite Hälfte an die erste an, wo wir die Heilsverkündigung von den ersten Anfängen bis dahin, wo Jesus seine Jünger bei seiner Auffahrt dafür bestellt, verfolgen. Dies Werk nun giebt sich selbst als Schrift eines Gefährten Pauli zu erkennen in der zweiten Hälfte; und die Art wie er schreibt, läßt wissen, daß es ein jüdischer Christ ist, von dem es verfaßt wurde; ein Umstand der nicht hinderlich ist, wenn die Ueberlieferung recht haben soll, daß Lukas der Gefährte Pauli es war, der die Schrift verfaßt hat. Denn auch Lukas war ein jüdischer Christ. Und weiter sieht man, daß das Werk jedenfalls vor dem jüdischen Krieg geschrieben ist, zwischen welchem und der Zeit, mit welcher das Werk schließt, nur wenige Jahre zwischen inne liegen.

Ein ähnliches Werk stellt sich daneben, das auch von einem jüdischen Christen für heidnische Leser geschrieben ist und zwar Italiens. Ob der Verfasser Johannes Markus ist, wie die Ueberlieferung sagt, ist aus der Schrift nicht näher zu bestimmen, außer daß Manches in der Schrift durch diese Annahme erklärlicher wird. Das Buch ist überschrieben *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* und dem entspricht auch der Inhalt, soweit das Werk vollendet ist, denn es ist unvollendet, da der Schluß jedenfalls später geschrieben ist und wohl auch von anderer Hand. Nach der Ueberschrift haben wir zu erwarten, daß berichtet wird, wie die Predigt, die jetzt durch die Welt geht, ihren Anfang nahm. Und danach erklärt sich schon gleich der Anfang, daß mit der Predigt Johannes des Täufers angefangen und rasch übergegangen ist zur Predigt Jesu selbst, und dies wieder so, daß wir Jesum gleich von vornherein auf Fortsetzung seiner Wirksamkeit durch Jünger die er dazu beruft Bedacht nehmen sehen. Hier ist es also nicht um die Heilsverkündigung überhaupt zu thun, wie bei Lukas, sondern um eine Berufsthätigkeit wie jetzt die apostolische ist. Sie war die Fortsetzung der Berufsarbeit Jesu und diese schloß sich an die des Johannes an. Zwischen I, 40 und IX, 50 heben sich vier verschiedene Gruppen ab, die immer mit Ausnahme der letzten mit allgemeinen Bemerkungen schließen und sich so gegen das Folgende abgrenzen: die erste I, 45, die zweite III, 7, die dritte VI, 6 und die vierte IX, 50. Wir sehen da Erzählungen zusammengestellt, welche veranschaulichen, welches Jesu Wirken war, wie es zum Widerspruch dagegen kam, denn den Gegensatz zwischen den Seinen und den Schriftgelehrten einerseits und dem großen Haufen andrerseits und in der letzten Gruppe wird die letzte Zeit des Wirkens Jesu in Galiläa veranschaulicht. In dieser letzten Gruppe allein ist Alles in zeitlicher Folge gegeben. Man sieht, wie Jesus immer mehr seinen Jüngern allein gehört und lebt. Vom zehnten Capitel an folgt die Erzählung Jesu aus Galiläa nach Peräa,

von da auf den Weg nach Jerusalem, dann nach Jerusalem selbst, wo er auch nur noch unter seinen Jüngern ist, so daß dieser Theil des Buchs ähnlich ausgeht, wie der frühere. Bei der Erzählung von Jesu Leiden, Sterben und Auferstehen ist alles hier darauf angelegt, zu zeigen, wie es kam, daß die apostolische Botschaft Lehre einer Gemeinde wurde, welche neben dem jüdischen Volk besteht. Nun ist aber von Anfang an Alles auf diesen Ausgang hin angelangt. Schon der Ausgang des Wirkens des Täufers deutet dahin, dann der Widerspruch gleich Anfangs von den Schriftgelehrten gegen Jesum und so dürfen wir sagen, das ganze Buch habe den Zweck, die Berechtigung jener apostolischen Botschaft aufzuzeigen, welche Lehre einer neben der jüdischen bestehenden messianischen Gemeinde geworden ist, und zwar sowohl was den Inhalt, als was den Träger und den Bereich der apostolischen Botschaft anlangt. Durch Rückweisung auf den Anfang, welchen die Botschaft von Jesu den Christ nahm, wird diese Berechtigung dargethan.

Es fällt nun gleich auf, daß die Gruppen von Erzählungen theilweise dieselben sind, wie in dem ersten Geschichtswerk z. B. die welche den Anfang und die Steigerung des Widerspruches gegen Jesus zeichnet u. s. w. Sieht man näher zu, so kann man die wörtliche Uebereinstimmung sich nur daraus erklären, daß der Verfasser des einen Geschichtswerks das des anderen kannte, und vergleicht man wieder, welcher Art die Verschiedenheit ist, so erklärt sie sich nur daraus, daß der von den beiden Verfassern der das größere zweitheilige Geschichtswerk schrieb, es ist, der das Werk des anderen vor sich hatte. Aber ähnlich berührt sich nun dessen Werk mit dem anderen, dessen Ueberschrift *βίβλος γενέσεως* lautet. Namentlich fällt auf, daß die Erzählung von Jesu letzter Lebenszeit, von seinem Aufenthalt in Peräa, die von seinem Leiden und Sterben und Auferstehen in den beiden Werken fast gleich ist; nur daß im ersteren Manches namentlich in chronologischer Beziehung zurecht gestellt oder auch näher bestimmt ist. Geht man dieser Uebereinstim-

mung und Abweichung nach, so kommt man auf eine gleiche Wahrnehmung wie vorhin: der Verfasser der *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου* muß das Werk mit dem Titel *βίβλος γενέσεως* schon gekannt haben. Es ist aber von seiner Seite eine so umfassende und nachgehende Benützung des Werks um so erklärlicher, je ähnlicher die Aufgabe beider ist. Namentlich wird die Aufgabe beider gegen das Ende so gleichartig, daß sie fast in eins zusammenfällt. Jenes Geschichtsbuch Jesu Christi nemlich ist nicht in dem Sinn was es sich nennt, daß darin Alles und Jedes, was der Verfasser von Jesu Geschichte weiß, vorgetragen würde, sondern gleich von vorne werden einzelne Thatsachen herausgehoben, zwischen denen die Verbindungsglieder fehlen, z. B. c. II, 1. Das Werk ist bestimmt für solche, die dieser Dinge im Allgemeinen schon kundig waren, den Beweis zu liefern aus denselben, daß das Dasein einer messianischen Gemeinde berechtigt ist, welche in Israel nur ihren Anfang genommen hat, aber nicht mit Israel eins ist oder auch nur in Israel sich eingeschränkt gehalten hat.

Für diese Aufgabe ist es characteristisch, daß in Bezug auf alles das, woran das israelitische Volk den verheißenen Heiland hatte erkennen können und sollen, auf die Schrift verwiesen wird, die sich darin erfüllt habe und sodann, daß eine Reihe von Lehrvorträgen Jesu begegnen, an denen zu sehen ist, wie er sich in jeder Weise des Zeugens und Lehrens und Weissagens als den rechten Propheten seines Volks erwiesen hat, nachdem ihn sein Volk weder nach seiner Geburt, noch bei seinem Einzug in Jerusalem als den ihm verheißenen König erkannt hat. Denn es hätte dann doch den Propheten und Zeugen Gottes in ihm erkennen sollen. Am Eigenthümlichsten ist der Anfang, der nachweist, daß seine Geburt in aller Weise Erfüllung der Schriftweissagung war, daß Israel durch Schuld seiner Obrigkeit dies nicht erkannte und daß doch Erfüllung der Schriftweissagung ist, was ihm in der Folge begegnete. Ferner ist eigenthümlich die Anordnung von c. V—XIII, wo zuerst seine

Lehre, dann seine Wunderheilungen beispielsweise vorgeführt werden, dann ein Bild seines Berufslebens gegeben, dann die Weisung und Vorhersagung, die er den Zwölfen gegeben hat für ihr jetziges und künftiges Leben, mitgetheilt wird, ehe dann vor Augen gestellt wird, was hinderte, daß er erkannt wurde; denn hiemit ist dies Geschichtswerk in das Geleise des andern gekommen. Die Erzählungen vom Ende des vierten Capitels bis zum Ende des dreizehnten stehen unter sich in keinem chronologischen Zusammenhang. In der Regel schließen sie mit einem alttestamentlichen Citat, welches den Gesichtspunct angiebt, unter welchem die beisammen stehenden Erzählungen zusammengebracht sind. Anders wird es von c. XIV an. Von da bis zum Schluß des ganzen Buchs ist die chronologische Folge eingehalten. So gleich in der Reihe von Geschichten c. XIV—XVIII. Sie characterisiren die letzte Zeit des Wirkens Jesu in Galiläa in chronologischer Folge und so folgt was aus Jesu Wirken in Peräa, aus seiner Wanderung nach Jerusalem, aus seinem Aufenthalt in Jerusalem erzählt ist und je weiter hin desto mehr gleicht die Auswahl wie die Anordnung und Verknüpfung des Einzelnen der Reihenfolge von Erzählungen, welche den zweiten Theil des Evangeliums ausmachen, welches von der Ueberlieferung dem Marcus zugeschrieben wird. Es trifft eben hier immer mehr der Zweck, den diese Geschichtsschreibung verfolgt, mit dem zusammen, welchen Marcus im Auge hatte laut der Ueberschrift seines Evangeliums. Bezeichnend aber für die eigenthümliche Absicht, mit der das zuletzt von uns besprochene Evangelium abgefaßt ist, ist sonderlich der Schluß desselben. Denn hier wird vor Augen gestellt, wie die Obrigkeit des jüdischen Volks dasselbe um die Wirkung brachte, welche die Thatsache der Auferstehung auf dasselbe hätte üben können, und dem gegenüber wie Jesus den Elfen Weisung und Verheißung für ihre nun beginnende weltumfassende Thätigkeit gegeben hat. In diesem Gegensatz tritt recht heraus, welche Berechtigung die von den Elfen gegründete Gemeinde des Messias Israels habe. Die

kirchliche Ueberlieferung bezeichnet als Verfasser des Werks den Apostel Matthäus und innerhalb des Werks selbst begegnet, wenn man durch die Ueberlieferung aufmerksam geworden ist, eine nicht undeutliche Spur, die auch darauf führt. Denn nun erscheint es beachtenswerth, daß der Verfasser, um ein Bild der galiläischen Wirksamkeit Jesu zu geben, einen Tag heraushebt, dessen Mitte die Berufung des Zöllners Matthäus ausmacht. Wenn derselbe der Verfasser ist, so begreift sich, daß er den Tag aushob, der ihm durch dies größte Erlebniß für Zeit und Ewigkeit wichtig wurde.

Das Geschichtswerk des Matthäus glich am Meisten dem des Marcus; beide aber waren nicht in dem strengen Sinn Geschichtswerke wie jenes zweitheilige Werk von Lucas. Und wieder ein ganz anderes, als jene beiden und von dem des Lucas noch weiter entfernt ist eine vierte Schrift geschichtlichen Inhalts. Dieselbe hat einen Anhang, der schon der Natur seines Inhalts nach nicht von dem Verfasser des Schriftwerkes herrühren will und der vollends durch die Schlußworte von ihm unterschieden wird. Hier wird in einer Zeit, wo nach dem Wortlaut des Schlusses der Verfasser des Werkes noch lebte, denn im Präsens ist von ihm die Rede, so deutlich wie möglich der Apostel Johannes als dessen Verfasser bezeichnet: der Verfasser selbst aber drückt sich am Schluß seines Buchs c. XX Ende hinsichtlich der Absicht, mit der er es geschrieben, so aus: er habe aus dem reichen zu Gebote stehenden Stoff das Vorstehende ausgehoben, damit es dazu diene, den Glauben, daß Jesus der Christ der Sohn Gottes sei, zu mehren, wobei er gleich als ob er brieflich schriebe, seine Leser anredet. Er hat also nicht die Christenheit überhaupt im Auge, geschweige Leser auch außer der Christengemeinde, sondern im Blick auf einen bestimmten Leserkreis in der Christenheit hat er das Werk verfaßt. Da fällt nun vor Allem auf, daß er recht im Unterschied von den drei anderen Schriftwerken, nur wenig von dem berührt, was in jenen drei anderen Werken verzeichnet ist, und

wo es geschieht, ist es so, daß er mehr oder minder ausgesprochener Maßen die Bekanntschaft mit dem voraussetzt, was wir aus jenen Werken entnehmen. Nicht selten erzählt er so, daß er irrige geschichtliche Vorstellungen, die man sich aus jenen Werken her bilden könnte, berichtigt oder solches, was dort ungenau erzählt ist, zurecht stellt. Vor Allem sehen wir ihn erzählen, was sich von dem Tage an, da Jesus wieder zum Täufer zurückkam bis zu seinem Besuch des ersten Passah nach seiner Taufe und weiter bis zu Ende desselben Jahres und bis zu seiner Rückkehr aus Juda nach Galiläa zutrug. Damit ergänzt er die anderen Berichte, welche aus dieser Zeit nichts berichten. Es dient aber das so Erzählte zugleich dazu, daß man sieht, die Galiläer, aus denen seine Jüngerschaft zumeist hervorgegangen, haben nichts vor den Judäern vorausgehabt, als wenn es ihnen dadurch, daß Jesus zuerst Wunder unter ihnen that, leichter gemacht worden wäre, an den Herrn zu glauben. Vielmehr hat sich in jener ersten Zeit Jesus in Judäa und Jerusalem aufgehalten, ist dort wirksam gewesen, während in Galiläa keine anderen Wunder durch ihn geschahen, als zwei, das eine in Kana vor seinem Besuch des Passahs, das andere nach seiner Rückkehr aus Judäa, welche beide die Bevölkerung Galiläas nicht zum Glauben an ihn zu bringen angethan war. Schon IV, 1 aber sieht man, daß die Sinnesweise Derer, in deren Händen die Leitung des jüdischen Volks war, nicht so beschaffen war, um erwarten zu lassen, daß sie das Volk Jesu zuführten und c. V vollends sehen wir, wie Jesus, als eine Festreise ihn nach Jerusalem führte, durch das Wunder der Wohlthat, welches er damals am Sabbat verrichtete und durch seine Rechtfertigung dessen in ihren Augen zu einem todswürdigen Verbrecher wurde. Daher nun Jesus in Galiläa lebt. Aber aus der Zeit seiner dortigen Wirksamkeit, um die sich ein so großer Theil der anderen Berichte bewegt, hebt der Verfasser dieses Werks nichts heraus, als was wir c. VI lesen. Was hier berichtet ist, kennen wir theilweise schon aus den anderen,

aber hier erscheint es in anderem Licht. Wir sehen, daß die Rede Jesu in der Synagoge zu Kapernaum trotz der gewaltigen vorherigen Wunder ein Wendepunct für seine Wirksamkeit in Galiläa werde, von dem an selbst solche in größerer Zahl von ihm abtraten, die bis dahin Glieder seiner Jüngerschaft waren. Also um deswillen, weil man hier sieht, daß die Menge in Galiläa nicht anders ist als in Judäa und daß die gleiche Glaubensforderung die Galiläer von ihm abgestoßen hat, wie die Judäer, um deß willen werden diese Dinge hier erzählt. Von da ab aber lesen wir wieder nur solches, das sich in Jerusalem und Judäa zutrug, wie es wiederholt bei jeder Gelegenheit sich selbst bezeugt und eben dadurch den Ausgang, den es nahm, herbeigeführt hatte; so nemlich, wie er ihn selbst voraussagte, hat es ihn herbeigeführt und erst in der Zeit kam es mit ihm zu Ende, die er selbst zuvor für die rechte erkannt hatte. Er selbst führte seine Stunde herbei. Was aber die Geschichte seines Ausgangs selbst betrifft, so wiederholt sich Aehnliches hier, wie zu Anfang des Evangeliums. Im Bericht vom letzten Abend, den der Herr vor seines Leidens Beginn zubrachte, setzt diese Erzählung ein, wo die anderen aufhören und ergänzt sie durch eine Mittheilung des Gesprächs und Gebets Jesu; und weiter in der Geschichte der Verhaftung, des Verhörs, der Hinrichtung, Bestattung, Auferstehung Jesu finden wir immer solches von ihm mitgetheilt, was in jenen andern Berichten entweder fehlt, oder geschichtlich ungenau geboten ist, oder so, daß man sich irrige Vorstellungen darnach bilden konnte. Darum aber ist doch auch in diesem letzten Theil des Geschichtswerks nicht blos Einzelnes zufälliger Weise an einander gefügt, sondern ein gleichmäßiger Gedanke beherrscht durch Auswahl und Zusammenfügung aller einzelnen Bestandtheile dieser Erzählung. Es ist überall so von ihm gehalten, daß er seinen Zweck im Auge hat, zu zeigen, daß Jesus der Christ der Sohn Gottes ist und zu zeigen, was es heißt, an ihn glauben.

Diesem Geschichtswerk nun, das durch sein inneres Verhältniß

zu den anderen deutlich macht, daß es geraume Zeit später verfaßt ist, finden wir eine andere der neutestamentlichen Schriften, was die Anschauungsweise, Darstellungsweise und den Ausdruck im Einzelnen betrifft, so verwandt, wie die zwei Hälften jenes lukanischen Geschichtswerks sich verwandt sind. Es ist dies eine Schrift, die auch keine Selbstbezeichnung an der Spitze trägt. Sie bewegt sich in der Anrede aber nur ähnlich, wie wir sahen, daß auch der Verfasser jenes Geschichtswerks seine Leser anredet. Aber so verhält es sich doch, daß die Schrift eher die Form einer Rede hat als eines Briefes. In jenem Geschichtswerk finden wir, was es um Christum ist und was um den Glauben an Christum Jesum mittelst Zusammenstellung von Thatsachen aus der Geschichte Jesu auf den einfachsten Ausdruck gebracht. Aehnlich ist hier, was es um den Christenstand sei gegenüber dem was mit ihm unverträglich oder dessen Widerspiel ist in Form ermahnender, ermunternder Lehre auch auf seinen einfachsten Ausdruck gebracht. Ein Erzeugniß eigentlich schriftstellerischer Thätigkeit ist es. Nur uneigentlicher Weise kann man es einen Brief nennen. Welches aber der Kreis war, den der Verfasser in beiden Werken zunächst im Auge hatte, das wird aus dem Bericht der ihm gewordenen Offenbarungen zu entnehmen sein, welcher den Namen des Johannes, der sich nicht weiter zu bezeichnen braucht, des Apostels, trägt. Denn diesen Bericht von seinen Offenbarungen, welche das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs, was der Wiederoffenbarung Christi vorauf-geht, wie sie erfolgt und was mit ihr eintritt bis zum Ende aller Geschichte, zum Inhalt haben, hat er in Gemäßheit eines ihm in diesen Offenbarungen selbst gewordenen Befehls des Herrn zunächst den asiatischen Gemeinden zugeeignet, daher er mit einer brieflichen Einleitung beginnt. Dies wird der Kreis sein, in dem derselbe Johannes auch als Verfasser jener zwei anderen Schriften sich bewegte. Denn man sieht auch seinem Geschichtswerk an, daß es für heidnische Christen verfaßt ist, unter denen Johannes nicht früher sich befunden haben wird,

als da er jene Offenbarung empfieng. Wann er nemlich oder wie spät er diese empfieng, wird aus solchen Stellen seines Berichts derselben deutlich, wo er davon sagt, was es in jenen letzten Tagen des gegenwärtigen Weltlaufs mit der heiligen Stadt und mit Israel sein werde. Da sieht man, daß das Gericht über das jüdische Volk schon vorüber gewesen sein muß. Denn sonst würde sich die Zukunft Israels und Jerusalems, welche Johannes zu schauen bekam, hienach anders gestaltet haben. Es ist also nur die Frage, ob dieser selbe Johannes innerhalb des Zeitabschnittes, der sich so herausstellt, das Buch seiner Offenbarungen früher schrieb, oder jene zwei anderen unter sich sprachlich und sachlich so verwandten und wohl auch gleichzeitig verfaßten Werke.

Dann begegnet uns ein Schreiben eines Jacobus, der voraussetzt, daß seine Person den Lesern auch ohne nähere Beziehung bekannt ist. Dies kann nur der Jacobus sein, der die hervorragende Stellung eines Haupts der Gemeinde, nicht nur von Jerusalem, sondern der palästinensischen Christenheit überhaupt einnahm. Und hiezu stimmt, daß er sich an die zwölf Stämme der Zerstreuung wendet, womit er die außerhalb Palästina befindliche jüdische Christenheit meint, welche ihm das rechte Volk Gottes ist. Diese Bezeichnung der Leser, denen die Schrift bestimmt ist, hat nun solche Weitschaft, daß man nicht mehr sagen kann, es sei das ein Brief, sondern es ist ein schriftstellerisches Werk, das für diesen Theil der Christenheit verfaßt und bestimmt ist. Aus wie früher Zeit es stammt, erhellt aus dem Umstande, daß hier noch keine Belehrung über das Thatsächliche des Heils nöthig war. Nur Ermahnungen zu rechtem christlichem Verhalten enthält die Schrift. Diese aber sind wieder nicht so allgemeiner Art, daß sie nicht der besonderen Bestimmung des Schriftwerks entsprächen, sondern man sieht immer die Beziehung auf die jüdische Nationalität.

Hieran reiht sich gleich ein anderes Schriftstück, dessen Verfasser sich Judas nennt als Bruder des Jacobus. Insoweit findet sich

der Verfasser zu benennen nöthig, den Jacobus aber braucht er nicht näher zu bestimmen, aus demselben Grunde, aus dem Jacobus es selbst nicht thut in seinem Schreiben. Dies Schriftstück nun hat auch die Form eines Briefes und ist doch keiner. Denn es richtet sich an keinen begrenzten Leserkreis. Wie viel späteren Ursprungs dasselbe ist, als jene Schrift des Jacobus, ersieht man aus dem Inhalt. Denn Judas hat hier nichts anders zu thun, als vor solchen zu warnen, welche die christliche Lehre zum Widerspiel ihrer selbst verkehren und eine Lehre der Gottlosigkeit und Unsittlichkeit daraus machen. Vollends wird die spätere Abfassung dieser Schrift augenfällig, wenn der Verfasser v. 5, gesetzt daß er so zu verstehen, das Gericht über das jüdische Volk als eine schon dahinten liegende Thatsache, als ein Beispiel des Gerichts Gottes über den Unglauben und Ungehorsam anführt. Aber noch mehr. In dieser Schrift, die man ein fliegendes Blatt nennen kann, ihrer Kürze wie Bestimmung wegen, ist eine Stelle citirt, die wir in einem ähnlichen Schriftstück des neutestamentlichen Kanons finden. Es ist ein Schriftstück, dessen Verfasser sich in der Ueberschrift als Simon Petrus bezeichnet. Auch dies hat die äußere Form eines Briefes, aber ohne daß in der Ueberschrift ein Leserkreis näher beschrieben wäre. Man sieht nur im Verlauf des Sendschreibens, daß es an dieselben gerichtet sein will, an welche von demselben Verfasser ein ähnliches Schreiben schon früher ausgegangen war. Als dies Schriftstück liegt uns ein Schreiben Petri vor, das seinen Leserkreis benennt. Aber es ist kein geringerer als die gesammte Christenheit Kleinasiens diesseit des Taurus, also so weit, daß ein Brief im eigentlichen Sinn auch dies Schriftstück nicht sein kann. Und darum ist auch der Inhalt so allgemein, daß es für die heidnische Christenheit überall eben so gut taugen würde. Das erste der beiden Schriftstücke hat Petrus in Rom geschrieben, das er vermöge derselben Anschauungsweise wie in der Ueberschrift Babylon nennt. Wir wissen aber, daß Petrus erst nach der Zeit, welche der zweite

Theil des lucanischen Werks umfaßt, nach Rom gekommen sein kann. In dieser Schrift vermahnt Petrus zu einem der christlichen Hoffnung entsprechenden Wandel, im andern warnt er angesichts dieser Hoffnung und der Bedingung, ihrer Erfüllung theilhaft zu werden, vor sicherlich zu erwartenden zukünftigen Entartungen des Christenthums, vor Verkehrung desselben in Gottlosigkeit und Unsittlichkeit und vor Verkehrung in Verspottung, welche grade, je näher das Ende kommt, um so zuversichtlicher wird. Auf diese zweite Schrift Petri bezieht sich Judas, wenn er sagt, es sei zu Tage gekommen, was die apostolische Weissagung vorhergesagt habe.

Ganz eigenthümlicher Art ist das überschriftlose Schriftstück, welches wie eine Abhandlung beginnt, wie eine Rede sich fortsetzt und wie ein Brief endigt und bei dem immer mehr heraustritt, daß es für seinen bestimmten und zwar engeren Leserkreis geschrieben ist, den man aber aus dem Inhalt des Schriftstücks ermitteln muß. Da sieht man aber dann, daß er der jüdischen Christenheit angehört und näher, daß er einem griechisch redenden Theil der jüdischen Christenheit angehört. Denn palästinische Judenchristen können es nicht sein, um deren Willen der Verfasser, welcher selbst gelegentlich zu erkennen giebt, daß er des alttestamentlichen Grundtextes kundig ist, wo er citirt, selbst da an LXX sich hält, wenn diese auf sinnstörende Weise vom Grundtext abweicht. Man sieht, daß die Leser, für welche dies geschrieben ist, durch ihre Ausschließung von der gottesdienstlichen Gemeinschaft und namentlich vom Opferdienst des jüdischen Volks so bedenklich angefochten sind, daß sie theilweise hiedurch in Gefahr sind, am Christenthum irre zu werden. Hieraus erhellt, daß diese Schrift vor dem jüdischen Krieg verfaßt ist und nicht nach der Zerstörung Jerusalems. Hinwieder aber zeigt der Verfasser, daß sie so unfähig sind für höheren Verstand christlicher Wahrheit, während sie so lange schon der christlichen Wahrheit kundig sind, daß sie selbst geeignet sind zu lehren, statt wieder lernen zu müssen. Damals also, als der Verfasser schrieb, war die

jüdische Christenheit, an die er schrieb, im Vergleich mit anderen schon lange Zeit der christlichen Gemeinde angehörig. Endlich passen die persönlichen Beziehungen am Schlusse auf Niemanden so leicht, als auf den, der der morgenländischen Kirche bis in allen Anfang zurück für den Verfasser gegolten hat, auf Paulus. Hat es hiemit seine Richtigkeit, so läßt sich auch mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit angeben, welches der Leserkreis ist, für den die Schrift bestimmt war. Es trifft alles bei dem jüdischen Theil der Christenheit des antiochenischen Syriens zusammen. Ist es Paulus, welcher sie verfaßt hat, und hat er sie für diesen Theil der Christenheit verfaßt, so begreift sich auch die Form, denn indem sie ihn der Ueberschrift enthebt, macht sie es ihm auch möglich, weil er seinen Namen überhaupt nicht zu nennen braucht, von seinem Apostelthum zu schweigen. Er hat nun nicht nöthig, den Lesern gegenüber sich als Apostel zu benennen, da ja sein apostolischer Beruf sonderlich für die heidenchristliche Welt und Gemeinde galt. Jener Theil der jüdischen Christenheit stand also in Gefahr, am Christenthum irre zu werden, und zwar aus zwei Gründen: einmal weil die Gegenwart des Christenthums der Herrlichkeit, auf welche die messianischen Weissagungen lauteten, so unähnlich war, sodann weil sie um ihres Christenthums willen von der gottesdienstlichen Gemeinschaft ihres Volks ausgeschlossen wurden. Daher stellt ihr Paulus vor, wie verantwortungsvoll es wäre, den Glauben an das Wort zu lassen, das der zu Gott erhöhte Sohn Gottes in die Welt gebracht hat, und wie grade in der Thatsache, daß Jesus im Tode zu Gott gieng, das verheißene Heil die Verwirklichung erlangt habe, deren wir in der Gegenwart bedürfen, und neben der die Gemeinschaft des jüdischen Gottesdienstes gleichgültig und werthlos erscheint, womit aber verbunden ist, daß die gegenwärtig vorhandene Verwirklichung des Heils, die ihrer Vollendung noch entgegensieht, eine solche ist, die Glauben fordert.

Alle noch übrigen Schriftstücke sind Briefe im eigentlichen

Verſtand. Am wenigſten aber das, welches in der Ueberſchrift als ein von Paulus an die epheſiſchen Chriſten gerichteter Brief erſcheint. Es enthält dieſer Brief gar keine perſönlichen Beziehungen und gar keine auf örtliche Verhältniſſe, ſondern es iſt eine Erinnerung und Vermahnung, wie ſie der heidniſchen Chriſtenheit überall gelten könnten. Es erinnert, was es um den Chriſtenſtand ſei und namentlich derer, die zuvor der außerisraelitiſchen Völkerwelt angehört haben, und vermahnt dann demgemäß zu einem Verhalten, welches der Natur des Chriſtenſtandes entſpreche. Aber es iſt wohl dasſelbe Schreiben, deſſen im Coloſſerbriefe am Schluß gedacht iſt. Und ſo iſt zu vermuthen, daß wir hier ein zunächſt nach Epheſus beſtimmtes Schreiben Pauli vor uns haben, das aber nicht ſowohl für die epheſiniſche Ortsgemeinde beſtimmt war, als für die Chriſtenheit, die an der Gemeinde zu Epheſus ihren Mittelpunct hatte, von wo aus ja das Evangelium in der ganzen Landſchaft Aſia verbreitet worden iſt. So erklärt es ſich, daß dies Schreiben, obgleich ein Brief, doch hinſichtlich ſeines Inhalts einem eigentlichen Briefe ſo wenig gleicht und daß Paulus ſo redet, als zu Gemeinden, die er nur durch Anderer Gerüchte kennt und nicht perſönlich. Die anderen Briefe aber, die den Namen Pauli tragen, ſind es ſämmtlich im eigentlichſten Verſtand. Sie ſind veranlaßt durch beſtimmte perſönliche Beziehungen und örtliche Verhältniſſe und erklären ſich aus letzteren ſelbſt, wenn ihr Inhalt noch ſo allgemein wird. Faſt ausnahmslos aber ſind dieſe Briefe an ſolche Gemeinden gerichtet, die Paulus ſelbſt ſtiftete. So der, welcher der Zeit nach der frühſte iſt, an die Gemeinde zu Theſſalonich von Corinth aus gerichtete, der jener Gemeinde ſeine perſönliche Anweſenheit erſetzen ſollte. Was er ihnen ſonderlich zu ſagen hätte, ſchreibt er ihnen nun. So ganz individuell iſt die Ermahnung gehalten zum Feſthalten an ihm in Vertrauen und zu würdigem Wandel. Und nur gelegentlich auf einen Anlaß der Gemeinde beſpricht er auch einen Lehrpunct, indem er ſie wegen derer beruhigen will, die vor

der Offenbarung des Herrn weggestorben sind. Der nächste Brief ist an die Galater gerichtet. Er hat ebenso bestimmte einzelne Veranlassung, wie die zwei Thessalonicher-Briefe. Bald nachdem der Apostel das zweite Mal in jenen Gegenden war, wohin er schreibt, d. h. bald nach dem ersten Wiederbesuch der von ihm dort gestifteten Gemeinden hatten sich, wie ihm von dorther durch ein Schreiben kund geworden zu sein scheint, jüdische Christen eingefunden, welche diesen heidenchristlichen Gemeinden einredeten, es sei nicht genug, durch Glauben und Taufe Christo anzugehören, sondern um Theil zu haben an der Verheißung Abrahams, bedürfe es der Zugehörigkeit zu Israel und so der Beschneidung; und um damit Eingang zu gewinnen, da sie dazu der persönlichen und apostolischen Geltung Pauli gegenübertreten mußten, verleumdeten sie seine Person und Beruf und beschuldigten ihn einer zweideutigen Stellung zur Muttergemeinde und den Aposteln. Hiedurch ist das Schreiben Pauli durchweg bedingt. All sein Inhalt richtet sich theils gegen jene ihn persönlich betreffenden Verdächtigungen, theils gegen die Irrlehre, durch welche man den Glaubensstand der galatischen Gemeinden wankend machen wollte. Aller Wahrscheinlichkeit nach schrieb der Apostel diesen Brief von Ephesus aus. Ganz unzweifelhaft ist dies von dem ersten der zwei Briefe des Apostels, die er nach Corinth richtet, oder genauer, von dem ersten der auf uns gekommenen Briefe des Apostels nach Corinth. Denn durch ihn erfahren wir, daß ein früheres Schreiben dahin nicht auf uns gekommen ist. Wenn er aber nach Corinth schreibt, so meint er die Christenheit Achajas überhaupt, die in Corinth ihren Mittelpunct hat. Dieser Brief ist nun eine Antwort auf ein Schreiben, das die Gemeinde an ihn nach Ephesus gerichtet hatte, während wiederum die Gemeinde an ihn zu schreiben durch jenen verlornen Brief des Apostels veranlaßt war. Der größte Theil des Briefes hat daher einen durch das Schreiben der corinthischen Gemeinde bestimmten Inhalt und dient zur Beantwortung desselben. Sie hatte ihm

Fragen gestellt über Ehe, ehelich werden und Ehe halten, über Götzenopferfleisch und Theilnahme an heidnischer Opfermahlzeit, über die äußere Haltung der Frauen, die selbstthätig sich betheiligen wollen, über den Werth, welchen die Wundergabe des Reden in der Sprache der Verzückung für die gemeindliche Erbauung habe, und über die Zulässigkeit der Ausübung dieser Gabe in den Versammlungen, über die Lehre von der Auferstehung, welche Etliche gern beseitigt wissen wollten, endlich über die Sammlungen für die Armuth der Muttergemeinde. Die Beantwortung dieser Fragen macht den größten Theil des Briefes aus. Aber der Apostel läßt sich auch auf solches ein, ja beginnt mit solchem, wovon der Brief der Gemeinde nichts sagte, sondern was ihm durch mündliche Mittheilung kund geworden war. So rügt er vor Allem die Störung der Eintracht in der Gemeinde, welche darin ihren Grund hatte, daß sich die Einzelnen beliebig an diese oder jene apostolische oder nichtapostolische Persönlichkeit hängten, was der apostolischen Geltung Pauli des Stifters und dem schlichten Halten am Evangelium zum Nachtheil war. Er hat ferner, was damit zusammenhängt, Selbstüberhebung gegen ihn, zu tadeln und zu strafen, welche in der Gemeinde aufgekommen war, sittliche Laxheit, besonders gegenüber geschlechtlicher Zuchtlosigkeit; auch daß sie um Mein und Dein untereinander prozessirten vor der heidnischen Obrigkeit, endlich ein unordentliches Wesen bei den gemeindlichen Mahlzeiten zur Benachtheiligung der würdigen Haltung des Mahles des Herrn. Nur die Ordnung, in der der Apostel diesen Inhalt behandelt, stand bei ihm selbst. Etwas anders ist es mit dem zweiten Brief nach Corinth, den er in Macedonien schrieb auf der Reise von Ephesus nach Corinth. Diesen Brief sollte Titus mitnehmen nach Corinth, den Paulus vor sich her dahin entsendete und zwar wieder entsendete, nachdem r eben von dort zurückgekommen war und dem Apostel Meldung gethan hatte, wie sein Brief in Corinth aufgenommen worden sei und welche Wirkung er übte. Der Apostel hatte

durch Titus erfahren, daß er seinen Zweck nicht ganz erreichte, und darum findet er diesen zweiten Brief nöthig. Aber nicht so stellt er sein Schreiben an, daß er das kurzweg sagt, sondern er hebt an zu erzählen, wie er, seit er ihnen jenen früheren Brief geschrieben, nachdem er zuletzt noch in Ephesus Todesgefahren ausgestanden hatte, von Ephesus aufgebrochen sei, um aus guten Gründen auf anderem Wege die Reise über Corinth nach Jerusalem zu machen, als er anfangs vorhatte. Indem er dann erzählt, wie er auf dieser Reise der Rückkunft Titi spannend entgegengesehen hatte, giebt ihm das Anlaß, der Unangemessenheit seines Verhältnisses zur corinthischen Gemeinde zu begegnen und ihnen darzulegen, wie ihn in allem seinem Verhalten nur sein Beruf am Evangelium bestimme. Dies macht die erste Hälfte des Briefes aus. Nachdem er dann erzählt hat, wie Titus in Macedonien mit ihm zusammentraf und ihn mit seinen Nachrichten erfreute, giebt ihm der Umstand, daß er sich doch veranlaßt sieht, den Titus noch einmal mit einem Brief zu schicken, zu demjenigen Anlaß und Gelegenheit, was die andere Hälfte des Briefes ausmacht. Es fehlt aber noch in der Gemeinde erstens in Bezug auf die Sammlungen für die Muttergemeinde, und hauptsächlich ferner sind immer noch Solche dort in Geltung, denen es nur darum zu thun ist, ihr auf Empfehlung der Muttergemeinde beruhendes Ansehen gegen seine apostolische Geltung zu benützen. Gegen diese streitet er und die Gemeinde tadelt er, daß sie sich immer noch von diesen bestimmen und beherrschen lasse, und die, welche ihm Trotz bieten und es darauf ankommen lassen wollen, daß er sein apostolisches Ansehn gegen sie geltend mache, bedräut er.

Diese fünf Briefe nun gehören alle der Zeit an, ehe er nach Jerusalem reiste, wo er in Haft und von da als Gefangener nach Rom kam. Aus dieser Haft in Rom, wo er jenes an die Gemeinden von Asia gerichtetes Schreiben verfaßte, hat er auch an die Gemeinde zu Colossä geschrieben und zwar sind diese zwei Schreiben unmittelbar nach einander verfaßt und

gleichzeitig abgegangen. Dies erklärt sich einerseits aus der Allgemeinheit des Inhalts des Briefes an die Epheser und andererseits aus dem besonderen Zweck, zu dem er an die Colosser schrieb. Er hat gehört, daß sich jüdische Christen dort zu schaffen machten, welche behaupteten, heidnische Christen bedürften der Einhaltung gewisser Bräuche und Satzungen des Lebens, durch welches sie sich von dem unreinen Heidenthum unterschieden. Der Einhaltung von Bräuchen und Satzungen, welche sie sich im Anschluß an das jüdische Gesetz aber eigenmächtig ausdachten, der ganze Brief an die Colosser ist hiewider gerichtet und auch da schon, wo er noch nicht ausdrücklich auf diese Veranlassung eingeht, ist Inhalt und Fassung dadurch bestimmt. Wiederum aus derselben Haft in Rom hat der Apostel, aber etwas später, an die Gemeinde zu Philippi geschrieben. Hier ist die Veranlassung viel einfacher. Jene Gemeinde hat ihm ein Geschenk zukommen lassen: hiefür zu danken ist die nächste und eigentliche Meinung des Briefes. Aber der Apostel kann der Gemeinde nicht danken, ohne zugleich sich angelegen sein zu lassen, daß er allerlei aus dem Wege schaffe, was die Freudigkeit ihres christlichen Lebens und Gemeindelebens störte und gefährdete. Und so hat dieser Brief eine ebenso individuelle Anlage und Haltung wie etwa der erste Thessalonicher Brief.

Alle diese bisher betrachteten Briefe waren an Gemeinden gerichtet, welche dem Apostel ihren Ursprung verdankten. Anders verhält es sich mit dem von Corinth aus geschriebenen Brief des Apostels an die Christen in Rom. Diese christliche Gemeinschaft verdankte ihren Ursprung nicht ihm. Hier also hatte er nicht solchen Anlaß zu schreiben, wie wenn er nach Thessalonich oder nach Galatien oder Corinth schrieb. Aber er war im Begriff, nach Rom zu kommen, um von da nach Spanien weiter zu reisen. Indeß wird er doch seinen Aufenthalt in Rom für Ausbreitung des Evangeliums auch hier benutzen und ihn auch der schon bestehenden Gemeinde zu Nutzen kommen lassen. Dies nun kündigt er den dortigen Christen an:

darauf bereitet er sie vor. Zu dem Ende redet er schon jetzt schriftlich zu ihnen in der Stellung des Apostels der Völkerwelt, indem er es also auch für sie ist, wenn gleich die dortige Gemeinde nicht durch ihn gestiftet wurde. Aber er ist es für sie so gewiß, als sie eine heidnische ist. Aber nicht blos so redet er als Heidenapostel zu ihnen, daß er sie zu einem rechten christlichen Verhalten ermahnt, etwa sonderlich in Bezug auf die dortigen Verhältnisse. Er läßt wohl sein Schreiben schließlich darauf hinauskommen. Aber die Hauptsache ist ihm etwas anderes. Er bedurfte für die abendländische Wirksamkeit der römischen Gemeinde als Stützpunct. Dann mußte er aber darauf rechnen können, daß man dort das Christenthum nicht anders meine als wie er es meinte, damit nicht von dort her vielmehr Störung und Widerspruch käme als Förderung. Daher findet er für nöthig und zuträglich, grade weil er noch nicht selbst in Rom gewesen ist, die Ankündigung seiner Hinkunft durch eine zusammenhängende Darlegung zu begleiten, was es um das Christenthum wesentlich sei. Zunächst was es für die beiden Theile sei, in die sich die Welt in religiöser Hinsicht unterschied, für die sich selbst überlassene Völkerwelt und das Volk Gottes, daß es gleich sehr Bedürfniß sei für beide, wenn sie dem Zorn Gottes entgehen wollten, und daß es darnach angethan ist, für beide ganz gleich Befriedigung ihres Bedürfnisses zu sein, daß es ferner die Erfüllung der Geschichte ist, die mit Abraham begonnen und daß es andererseits das wesenhafte Heil ist, in welchem, was durch Adams Sünde in die Welt gekommen ist, wieder gutgemacht ist; daß mit dem Glauben an Christum, der rechtfertigt, auch die Heiligung als selbstverständliche Bethätigung dieses Glaubens gegeben ist, während das Gesetz sie nicht zu wirken vermag, eben so wenig als der Mensch durch gesetzliches Thun vor Gott gerecht werden kann; daß mit demselben Glauben auch die Gewißheit der zukünftigen Vollendung des Heils, in dem wir stehen, schon gegeben ist und die Vollendung dieser Hoffnung nicht ausbleiben kann, wenn

wir im Glauben bleiben; endlich daß der derweilige Ungehorsam des jüdischen Volks gegen das Evangelium nicht daran irre machen kann, als ob dasselbe mit der Schrift und ihren Verheißungen im Widerspruch stünde oder im Widerspruch mit der Gerechtigkeit Gottes oder dem Beruf Israels, der sich schließlich doch noch erfüllen werde, wenn nach dem Eingang der Völkerwelt auch Israel als Volk einkommen werde. Wir sehen, daß der Apostel, was es um das Christenthum sei, mit der näheren Absicht darlegt, das Christenthum in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung zu erfassen, welche aber darin liegt, daß es gleiche Bedeutung für Israel und die Völkerwelt hat und ebenso die Erfüllung der heiligen Geschichte und Schrift als die Befriedigung der Heilsbedürfnisse der Menschheit ist. Wenn das Verhältniß entweder Israels oder der Heidenwelt zum Evangelium falsch aufgefaßt wurde, so mußte von daher ihm die schwerste Störung werden. Daher will er, sofern etwa dergleichen Irrthümer zu Rom wären, dieselben im voraus beseitigen, daß er dann an der Gemeinde habe, was sie ihm sein kann.

Außer diesen giebt es nur noch Briefe Pauli an Einzelpersonen. Zuerst der an Philemon in Colossä, den der Apostel von Rom aus schreibt, lediglich in Privatangelegenheiten, denn es handelt sich nur um die gute Wiederaufnahme eines nach Rom entlaufenen Sclaven des Philemon. Anders verhält es sich mit den drei anderen Briefen, sonderlich aber mit dem an Titus und dem ersten an Timotheus gerichteten. Denn diese zwei sind sich untereinander näher verwandt, als die zwei an Timotheus unter sich. Dem Titus giebt der Apostel Weisung, wie er sich in Ausrichtung eines ihm gegebenen Auftrags halten solle, der dahin lautet, daß er die Christen von Creta gemeindlich sammele und ordne, wobei er denn, was aber an diesen Auftrag sich eben nur anschließt, bedacht sein soll, sie bei gesunder christlicher Lehre zu halten, nicht sowohl gegen eigentliche Fälschung oder Bestreitung christlicher Heilsthatsachen, denn

diese Gefahr lag nicht vor, sondern im Gegensatz zu unnützer Beschäftigung mit Dingen, welche nichts fürs öffentliche Leben austragen. Sehr ähnlich nun ist es im ersten Brief an Timotheus. Dieser hatte vom Apostel den Auftrag, zeitweilig in Ephesus zu bleiben und die dortige, somit aber überhaupt die asiatische Gemeinde zu verwalten. Auch dort hat es Timotheus ganz besonders damit zu thun, die Gemeinde von so unfruchtbarer Beschäftigung mit Fragen und Dingen der heiligen Schrift oder der Religionslehre zu hüten. Aus beiden Briefen ist zu entnehmen, daß sie der Apostel auf einer Reise durch Macedonien und Griechenland schrieb, nachdem er aus seiner Haft frei gelassen, einen Besuch im Morgenland gemacht hatte. Einen anderen Brief an Timotheus schreibt er dagegen in einer Haft zu Rom, die von der früheren sehr wesentlich schon in der Art verschieden ist, abgesehen davon, daß die Umstände dort auf eine spätere Haft hinweisen. Was er hier an Timotheus schreibt, hat keinen Bezug mehr auf jenen nur zeitweise ertheilten und von selbst erledigten Auftrag, da Paulus nicht nach Asien kam. Jetzt ist des Apostels Absicht nur darauf gerichtet, seinen jungen Freund zu neuer Thätigkeit für den Bau der Kirche Christi überhaupt zu ermuntern. Man kann an der Art, wie er es thut, abnehmen, wie der am Ziel befindliche Apostel die Aufgabe eines im Berufe des Evangeliums stehenden gegenüber dem derzeitigen Zustande, noch mehr aber gegenüber der Zukunft der Kirche Christi ansah.

Es sind noch aus der gesammten Zahl der neutestamentlichen Schriften zwei kurze Briefe übrig, deren Verfasser sich ohne einen Namen zu nennen, ὁ πρεσβύτερος nennt. Er ist dies in so besonderem Sinne, daß die Empfänger keines Namens bedürfen, sondern den Verfasser daran erkennen. Dies ist nur erklärlich, wenn er πρεσβύτερος nicht in dem Sinne ist, wie jede Gemeinde ihre Presbyter hatte, sondern wenn er für die Kirche ist was ein Gemeindeältester für die Gemeinde war; wenn er also ein Aeltester der Kirche, Apostel ist. Dann aber muß es

sich weiter so verhalten, daß er nicht ein Apostel ist unter mehreren, die vorhanden waren, sondern der Apostel, außer dem es keinen gab; so daß man an keinen anderen denken konnte als an ihn. Nun gleichen aber diese Briefe nach Form und Inhalt jenem Johanneischen Schriftstücke in auffälligster Weise, das wir für einen eigentlichen Brief nicht ansehen konnten. Es werden also beide Briefe aus einer Zeit sein, wo Johannes allein noch übrig stand aus der ganzen Apostelzahl. Der erste der beiden Briefe ist nicht an eine Einzelperson geschrieben, sondern an eine Gemeinde, die er nicht nach ihrem Ort nennt, weil der in dem andern Brief genannte Demetrius ihn selbst überbrachte, sondern der er nur diesen Ehrennamen giebt, daß sie das Weib des Herrn ist. Es hat dieser kurze Brief keinen anderen besonderen Inhalt, als daß die Gemeinde angewiesen wird, worauf sie bei denen sehen soll, die zu ihr kommen zu lehren. Wie im ersten Johannesbrief wird das Kennzeichen vom Christenthum und Widerchristenthum benannt. Der andere Brief ist gleichzeitig an ein Mitglied der Vorsteherschaft derselben Gemeinde gerichtet und hat auch den Inhalt, daß man sieht, bis zu welchem Grade ein Vorsteher der Gemeinde und zwar der erste des Apostels Wort mißachtet, ja solchen, die er empfahl, die Aufnahme in die Gemeinde verweigerte.

Alle diese Schriften des neutestamentlichen Kanons haben nun das mit einander gemein, daß sie von jüdischen Christen verfaßt sind, aber für die jüdische Christenheit sind nur sehr wenige von diesen Schriften verfaßt: nur das Evangelium des Matthäus, das Schreiben Jacobi und das an die Ebräer. Selbst die Briefe an Einzelpersonen betreffend ist bemerkenswerth, daß Titus und Timotheus von Haus aus unbeschnitten waren und Titus es wohl blieb. Und die christlichen Kreise, in welchen Titus und Timotheus wirkten, waren auch heidenchristliche.

II. Die Wissenschaft des Schriftinhalts.

Wenn diese Schriftwerke für die Kirche mit Grund und Fug

eine Einheit h. Schriften darstellen, so muß sich das in der Einheitlichkeit ihres Inhalts erweisen. Es ist aber nun auch das Augenmerk schon näher dahin gerichtet, wo der Inhalt aller dieser Schriften ein gemeinsamer ist und als solcher sich darstellen wird. Die exegetische Thätigkeit hat zu dem Ergebniß geführt, daß der Inhalt dieser Schriftensammlung zunächst Geschichte ist; wir fanden in den beiden Theilen der Sammlung eigene Geschichtswerke und auch die Schriften, welche nicht eigentlich Geschichtsbücher sind, ja weit davon entfernt sind, geben doch Zeugniß von geschichtlichen Zuständen. Also richtet sich unser Augenmerk vor Allem auf die Geschichte, welche den eigenthümlichen Inhalt dieser Schriftensammlung ausmacht. Indeß wenn auch die nicht historischen Werke dienen, uns den geschichtlichen Stoff zu bieten, so ist das doch nicht der Schriften Zweck, sondern in ihnen spricht sich immer eine auf das Verhältniß Gottes zum Menschen oder des Verhaltens des Menschen zu Gott bezügliche Erkenntniß aus, sei es in unmittelbar lehrhafter Weise, sei es daß sich solche Erkenntniß nur äußerte oder Anwendung findet, wobei auch die Geschichtsbücher so sind, daß sie in der Art ihrer Erzählungen dergleichen Erkenntniß darbieten. Wir erhalten also zwei Aufgaben, einerseits die Geschichte zusammenzufassen und wiederzugeben, welche der eigenthümliche Gesammtinhalt dieser Schriften ist, andererseits die auf das Verhältniß zwischen Gott und Mensch bezügliche Erkenntniß zusammenzufassen und wieder zu geben, welche diesen Schriften eigenthümlich und gemeinsam ist; wir sagen auch eigenthümlich, denn es handelt sich darum, mit welchem Recht die Schriftensammlung für die Kirche die sonderliche Bedeutung hat, welche sie mit keiner anderen Schrift theilt. Verfolgen wir nun diese Aufgabe.

a. Biblische Geschichte.

Auf dem Wege der exegetischen Thätigkeit stellt sich heraus, daß hier 1) eine Geschichte des israelitischen Volks ge-

geben ist, wenn auch insofern nicht vollständig, als zwischen den letzten in hebräischer Sprache auf uns gekommenen Geschichtswerken und zwischen dem ersten Maccabäerbuch eine Lücke ist und eine eben so große zwischen dem Zeitpunct des Maccabäerreichs und dem mit welchem die neutestamentlichen Geschichtsbücher anheben. 2) ist eine, sei es genealogisch skizzirte oder ausgeführtere Geschichte der Menschheit gegeben von der Schöpfung an bis dahin, wo die Geschichte Israels mit der Familie seines Anherrn anhebt, aber nur so, daß sie auf diesen Anfang der israelitischen Geschichte abzielt. 3) ist eine Geschichte des aus dem israelitischen Volk erstandenen Christus Jesus und seiner innerhalb desselben Volks begonnenen und in der außerisraelitischen Völkerwelt verbreiteten Gemeinde bis dahin gegeben, wo Paulus in Rom wirksam ist, so doch, daß wir aus den folgenden zwei bis drei Jahrzehnten noch Einzelnes aus den Schriften des neuen Testaments, die nicht eigentlich historisch sind, bruchstückweise entnehmen können. Hieraus erhellt schon, wiefern eine materielle Einheitlichkeit des geschichtlichen Stoffs besteht, und somit ist auch schon der Gesichtspunct festgestellt, unter dem derselbe zu fassen sein wird und von dem aus er wiedergegeben sein will. Es handelt sich um die Geschichte, welche die Voraussetzung des Bestandes einer Gemeinde Christi in der außerisraelitischen Völkerwelt ist. Wie dabei über die Lücken zu kommen ist, bleibt noch dahin gestellt. Aber zurück kann gegangen werden bis zum Anfang der Menschheit. Haben wir nun so die Eigenthümlichkeit der Geschichte bezeichnet, als deren Denkmal und Urkunde wir diese Schriftensammlung behandeln, so ist schon gegeben, daß sich diese Geschichte zu anderen eben so verhält, wie das Christenthum zu Allem, was aus dem natürlich menschlichen Leben sich entwickelt hat. Das ist entscheidend in unserem Urtheil über die Wirklichkeit des Berichteten. Denn diese beurtheilen wir nicht danach, ob das Berichtete den Gesetzen des gewöhnlichen Geschehens entspricht; im Gegentheil erwarten wir, daß die Geschichte dieses Werdens gleichartig

dem ist, was da geworden und uns gegenwärtig ist; ja innerlichst gewiß und erfahrungsgemäß, wie uns die Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit, deren wir uns in Christo theilhaft wissen, im Gegensatz steht zu der von der Schöpfung her seienden, also eine wunderbare ist, so werden wir auch gefaßt sein, daß die Geschichte, die die Voraussetzung des Christenthums ist, eine wunderbare sei. Natürlich bleibt aber dabei in jedem einzelnen Falle die Frage offen, ob etwas Ueberliefertes geschichtliche Wirklichkeit habe. Diese Frage muß offen bleiben unabhängig von einer unberechtigten Kritik, die unberechtigt wäre, weil sie das eigenthümliche Wesen des Christenthums nicht kennt und darum kein Urtheil über seine Geschichte hat. Das Verhältniß, in dem etwas Ueberliefertes zu anderem auch Ueberliefertem steht, kann der Art sein, daß die geschichtliche Wirklichkeit zweifelhaft wird. Diese historische Kritik bleibt offen. Die eigenthümliche Natur der Erzählungsweise muß schon von der exegetischen Thätigkeit her bekannt sein und muß fest stehen, weil es Sache der Exegese ist, wie man sich zu ihr zu stellen habe. Sie ist bedingt 1) durch die Alterthümlichkeit und 2) sonderlich durch die morgenländische Alterthümlichkeit dieser Schriften. Welches die damit gegebene sonderliche Weise des Erzählens sei, muß man im Auge behalten, desgleichen ist immer zu bedenken, daß die Erzählungsweise nicht blos durch eine religiöse Anschauung bedingt ist, die mit der unsrigen materiell identisch ist, sondern daß sie auch bedingt ist durch die nationale Gestalt der religiösen Anschauung (im formellen Sinn). In beiden Beziehungen bedarf die geschichtliche Ueberlieferung in den heiligen Schriften einer Uebersetzung aus ihrer Erzählungsweise in unsere Art, Geschichtliches zu denken und auszusprechen. Aber in dieser Hinsicht muß die Exegese schon die nöthige Arbeit gethan haben. Die Thätigkeit, durch welche die biblische Geschichte hergestellt wird, muß die Arbeit des Exegeten benützen können. Da die ganze Schriftwissenschaft darauf hinauswill, daß es ein Prüfstein werde für das theologische System, so

müssen wir schon deswegen die Geschichte herstellen. Dazu kommt, daß wir ehe es sich um das Wesen des Kanons handelt, die apocryphischen Schriften unter die heiligen Schriften im weiteren Sinn zählen.

Es zerfällt die biblische Geschichte in eine alttestamentliche, in die der apocryphischen Bücher und in die neutestamentliche. Die der apocryphischen Bücher ist durch eine Lücke so von der alttestamentlichen als der neutestamentlichen geschieden.

Die Alttestamentliche beginnt mit der Entstehung dieser sichtbaren körperlichen Welt, daß Gott sie geschaffen, daß er sie in einer Allmählichkeit, welche auf den Menschen abzielte, geschaffen, daß er sie mit Erschaffung des Menschen zum Abschluß brachte. Und zwar ist der Mensch zunächst einer ohne andere persönliche Gemeinschaft als die er dadurch hat, daß der Gott, der ihn geschaffen, sich ihm sinnlich wahrnehmbar macht. Dies geschieht aber nicht ohne daß ihm die Schranken seiner Herrschaft über die ihn umgebende Welt kund wird. Jener Einsamkeit wird der Erstgeschaffene in der Weise entnommen, daß das Weib, aber nicht neben, sondern aus ihm geschaffen wird. Sofort aber kommt das Weib durch täuschende Einwirkung von Außen, die ihren Grund nirgend wo anders haben kann, als im Geisterthum, in die innerliche Versuchung, jene Schranke aufzuheben, und sie unterliegt dieser Versuchung, aber nicht ohne daß der Mann ihr folgt. Hiedurch ist nun der Mensch in einem widergöttlich bestimmten Zustand seines Wollens und in einer durch Wirkung des Uebels, welches sich ihm in Aneignung des Verbotenen entbunden hat, ungöttlich gearteten Natur. Dennoch aber läßt Gott die durch eigene Schuld so Gewordenen fortleben und sie empfangen eine ihrem Gewissen zu Hülfe kommende, ihrem sinnlichen Leben sich vermittelnde, also wunderbare Selbstbezeugung Gottes, welche ihnen zugleich mit der Aussicht des Todes, der nun das Geschick des Einzelnen ist, einen Fortbestand des durch das Weib fortzupflanzenden Geschlechts in Aussicht stellt, der nicht ziellos ist, sondern auf den Sieg

des Geschlechts über den Urfächer ihrer Sünde und ihres Todes hinauskommen wird. Die bußfertige und gläubige Hinnahme dieser göttlichen Selbstbezeugung erwidert Gott mit Darreichung eines Zeichens und Unterpfandes der Sündenvergebung, mit Darreichung einer ihre Blöße, die nun für sie Gegenstand der Schaam geworden ist, bedeckenden Kleidung. Aber andererseits müssen sie weg von der Stätte, wo Gott bei ihnen war, und ein sichtbares Zeichen der Gegenwart Gottes, welches an dieser Stätte bleibt, erinnert sie stets ihrer Scheidung und Trennung von ihm, die eine wesentlich innere ist, aber in der räumlichen Entfernung sich ihnen sichtbar darstellt. In dieser ihrer inneren Geschiedenheit von Gott entsprechenden Form beginnt die Geschichte der Menschheitsfamilie. Denn zur Familie wird die Gemeinschaft von Mann und Weib mit Geburt eines Sohnes, der ein Anfang der Verwirklichung jener Verheißung ist. Der nächste Fortschritt dieser Geschichte ist entgegengesetzter Art, indem von den zwei Söhnen der, der Gott in rechter Weise dient, der Mörderhand des anderen preisgegeben wird, worauf der letztere fort muß von der Stätte, wo die Erstgeschaffenen leben, weil sie seines Bruders Blut getrunken hat; fern von dem Geschlecht, dessen die Verheißung ist, muß er leben. So bestehen nun zwei Reihen in der hinsichtlich der Abkunft einheitlichen Familie der Menschheit neben einander in getrennter Heimat. In der Nachkommenschaft Seths finden wir Beispiele einer Frömmigkeit, die der Verheißung eingedenk ist, in der Kain's Thatsachen, welche zeigen, wie sie sich das Leben unter dem Fluch behaglich zu machen wissen. Aber dieser Gegensatz ist nur ein theilweiser und verschwindender. Das Geschlecht der Menschen überhaupt entartet zu trotziger Wildheit, bis durch widernatürliche Gemeinschaft der Geister mit ihm die Gefahr völliger Abirrung von ihrem Grundgesetz der natürlichen Selbstfortpflanzung erwächst. In der Flut, welche außer Noah und seinem Hause das ganze beiderseitige Geschlecht der Menschen vertilgt, geschieht beides zugleich, ein Gericht über diese Ent-

artung und eine Wohlthat für das Menschengeschlecht, welches dadurch für einen neueren Fortgang seiner Geschichte gerettet wird.

Die nach der Flut auf der hiedurch veränderten Erde, die nun jene ursprüngliche Stätte der Gottesgemeinschaft nicht mehr kennt und kein sichtbares Zeichen göttlicher Gegenwart mehr hat, ihr Leben neu beginnende Menschheit, wird jetzt zu einer Völkerwelt. Eine plötzliche und wunderbare Wirkung Gottes ist es, durch welche die eine Menschensprache zu einer mannigfaltigen wird, was die Zweige Noah's nöthigt, aus einander zu wandern; nicht mehr auf kleinem Raum bleibt das Menschengeschlecht, sondern es ist nun getrieben, alle Gebiete der Erde zu bevölkern. In Mitten dieser Völkerwelt sollte aber ein Volk erstehen, welches die Gemeinde des einen und wahren Gottes sei. Denn nicht bei all den Völkern zugleich, sondern nur in einem konnte die Heilsgeschichte ihren Fortgang nehmen. Von einem Puncte aus mußte der heilsgeschichtliche Segen, welcher aller Welt zugedacht war, ausgehen und über die Völkerwelt sich verbreiten. Es kommt zum Gegensatz zwischen einer sich selbst überlassenen Menschheit, in der sich, was es um das menschliche Wesen natürlicher Weise ist, mannigfaltig ausbildet, und zwischen dem Volk, dessen Eigenthümliches ist, daß es die Stätte der Heilsgeschichte und darum im Zusammenhang bleibt mit jenem Anfang derselben und einer Zukunft entgegensieht, welche die Vollendung derselben ist. Dieses Volkes Ahnherr zu werden, wird Abraham durch ein wunderbares Gotteswort berufen. Unter Umständen, welche wozu er berufen ist unmöglich erscheinen lassen, nimmt er in gläubigem Gehorsam das Gotteswort hin und dadurch wird er Ahnherr des Volks, das bestimmt war, Gemeinde Gottes zu sein. Weil es aber ein von ihm stammendes Volk ist, das als solches bestimmt ist, Gemeinde Gottes zu werden, so tritt ein Gesetz zur Verheißung, das ihr entspricht. Die in der Beschneidung bestehende Reinigung des Leibes wird ihm und seinen Nachkommen zum Gesetz: ihm ist sie ein Zeichen, daß die Verheißung sich verwirklichen

wird und wie er das Gebot erfüllt, ist es seinerseits ein Zeichen seines Glaubens an die Verheißung. Aber weil es ein Gebot ist, ein Gesetz, so kann es auch außer Zusammenhang mit der Verheißung und ohne Glauben an sie befolgt werden. So stellt sich in dem Verhältniß des Gebotes zur Verheißung schon die Möglichkeit einer Doppelheit des Verhaltens dar, welches in dem Volk stattfinden kann, das von ihm stammen wird. Aber erst nachdem er selbst mit der Willigkeit, den Sohn an den die Erfüllung der Verheißung gebunden ist, in den Tod zu geben, seinen Glauben an die Verheißung bewährt hatte und erst nachdem Söhne Abrahams und Isaaks, welche das Zeichen der Beschneidung an sich trugen, von der Ahnherrschaft des heiligen Volkes ausgeschlossen waren, erwächst die Zwölfzahl der Söhne Jakobs zu dem Volk, das in demselben Lande, dahin Abraham einsam gewandert war, zum Segen der ganzen Völkerwelt werden sollte. Denn als Volk muß es sein Land haben; und so wird die Verheißung mit der Abraham berufen wird, zur Verheißung des Landes Kanaan. Aber zuvor muß die Nachkommenschaft Jakobs in ein fremdes Land, wo sie unter dem Herrscher eines fremden Volks sich befindet und zwar zu einer Volksmenge erwächst, aber in Knechtsdienst scheint verkommen zu müssen. Eine doppelt so lange Zeit als seit Abrahams Berufung verflossen war, muß die Nachkommenschaft Jakobs warten, wie Gott seine Verheißung ihr erfülle. Die Erfüllung ist ein einziges mannigfaltiges Wunder, denn wunderbar wird Mose berufen, durch Gottes Wundermacht erlöst er sein Volk aus Aegypten unter wunderbarer Leitung und Hülfe Gottes führt er es durch die Wüste und vom Sinai vernimmt das Volk wunderbar die Grundbedingungen einer Gemeinde Gottes, bis daß es selbst sich erbittet, dieses Schreckniſſes ledig zu gehen und durch Moses Vermittelung zu vernehmen, was Gott ihm gebiete. So ist aber denn auch da, wo Mose der Mittler der Gesetzesoffenbarung wird, die Wunderbarkeit, mit der dies Volk das Gesetz seines Gemeinlebens bekommt, keine geringere, son-

dern eine minder sinnenfältige. In aller Weise hat dies Volk einen anderen Ursprung genommen, als alles andere seinen Anfang nahm oder sich entwickelte.

Die Ordnung nun, welche Israel für sein Gemeinleben erhält, zerfällt 1) in die Bedingungen, unter denen Gott dies Volk zu seinem Volk haben will: dies sind sittlich-rechtliche Bestimmungen, so zwar, daß das Recht bei diesem Volk durchaus von dem sittlichen Grundgedanken beherrscht ist, hinwieder aber alles Sittliche bei ihm in die Rechtsform gebracht und rechtsförmig aufrecht erhalten sein will. Sie zerfällt 2) in Errichtung und Einweihung eines Heiligthums und Anordnung eines Dienstes Gottes, der von Gemeindewegen geschähe, aber dessen Vollziehung einem von Gott bestellten Priesterthum aufgetragen ist, dem Geschlecht des Bruders Mosis und, was den äußeren und unteren Dienst anlangt, dem Stamme dieses Geschlechts; 3) in die Bestimmungen hinsichtlich des gottesdienstlichen Volkslebens, wie sich dasselbe durch das Vorhandensein dieses so gestalteten Heiligthums und dieses mittlerischen Priesterthums gestaltet. In allem dem aber sieht man 1) die Heiligkeit des Gottes, der an Israel seine Gemeinde haben will, entgegen der Sündigkeit und Unreinigkeit des Volks, das er dazu erschaffen hat, seine Gemeinde zu sein; 2) wie dies Verhältniß des wahren und lebendigen Gottes zu Israel nur ein vorläufiges ist und Israel zwar die Gemeinde Gottes wirklich ist im Gegensatz zur Völkerwelt: aber eben nur als Volk ist es das und darum nur in einer Aeußerlichkeit, deren Werth ist, daß sie auf jene heilsgeschichtliche Zukunft weissagt, in welcher aus diesem jetzigen Verhältniß Jehovahs und seines Volks eine wahre und volle Gemeinschaft zwischen Gott und seiner Gemeinde hervorgegangen sein wird.

Das Geschlecht des israelitischen Volks, das aus Aegypten erlöst und am Sinai mit göttlich geoffenbartem Gesetz begnadigt und damit zur Gemeinde Gottes hergestellt wird, mußte keineswegs mit Nothwendigkeit dazu bestimmt sein, das seinen Vätern verheißene Land zu betreten. Dieses Volks sittliche Beschaffen-

heit brachte es mit sich, daß es gegen Gott bald ungläubig, bald unzufrieden murrte, ohne daß dadurch die Wunderhülfe eine Abänderung erfuhr. Sie brachte mit sich, daß es eines Bildes seines Gottes zu bedürfen meinte, daß es an der Möglichkeit verzweifelte, Kanaan zu gewinnen. Nur Mosis Fürbitte verdankte es seinen Fortbestand, aber dies Geschlecht des Volkes Gottes mußte in der Wüste sterben. Zu dem Ende blieb ihm jede andere Möglichkeit abgeschnitten, als in der Wüste nomadisch zu leben, was ihm ohne die fortdauernde Hülfe des Mannabrodes unmöglich war. Ein unter diesen Erfahrungen aufgewachsenes Geschlecht sollte nun auf anderem Wege in das Land kommen, das ihm zur Ruhestätte bestimmt war, wo es noch kämpfen mußte, ehe es seinen Grund und Boden betrat. Da Edom und Moab ihm den Durchzug wehrten, so kam es am Saum der Wüste herum bis dahin, wo es nicht mit einem verwandten Volk, sondern mit dem Gebiet des Amoriters Sihon in Berührung kam, dessen Herrschaft, nachdem er die Moabiter südwärts und die Ammoniter nordostwärts gedrängt hatte, den Nordosten Palästinas begrenzte. In diesem Gebiete, auf der Ostseite des todten Meeres und Jordans fanden nun, noch ehe der Jordan überschritten war, die $2^1/_2$ Stämme ihre Wohnsitze. Nicht mehr Mose, der mit einer Mahnung, an Jehovahs Gesetz zu halten, und mit einer Weissagung, daß das Volk von ihm abfallen und seine Strafe leiden, aber durch die Gnade Gottes aus der Feindschaft des Völkerthums auch wieder erlöst und zu seiner Bestimmung werde gebracht werden, von seinem Volk Abschied genommen hatte, sondern Josua führte das Geschlecht, das binnen vierzig Jahren zum Mannesalter erwachsen war, in ebenso wunderbarer Weise durch den Jordan, wie das vorige Geschlecht durch Mose trocken durch das rothe Meer aus Aegypten geführt worden war. Mit nicht geringerer Wunderhülfe, als Mose und sein Geschlecht sie erfahren hatte in der Wüste, ward es dem an sich nicht streitbaren Volk möglich, Herr zu werden über die streitbare Bevölke-

rung Kanaans. Nachdem das Land im Ganzen durch zwei Feldzüge erobert war, wird es unter die noch nicht mit Besitzthum versehenen Stämme vertheilt, so zwar daß Juda und Joseph den Hauptttheil des Landes, das Gebirgsland der südlichen Hälfte erhielten, während die anderen Stämme an den Abhängen des Gebirgslands in der Ebene des Kison und dem da aufsteigenden Land ihren Theil erhielten. Aber das so zur Ansiedlung gekommene Volk hätte nun dazu thun sollen, daß es auch allein in dem Lande zu wohnen kam, welches ihm ja zu dem Ende zugedacht und durch Gottes Wunderhülfe gewonnen worden war, daß es von den andern Völkern geschieden als die Gemeinde Jehovahs sein danach gestaltetes Leben führt. Sonst war seine Einnahme Kanaans nicht Folge seines Berufsbewußtseins, sondern blos Eroberungsthat gleich der anderer Völker. Statt dessen vertrug es sich mit dem Rest der kanaanitischen Bevölkerung und aus diesem Vertragen entstand ein Verkehr mit ihnen, der zum Dienst der Landesgötter führte. Durch dieses Alles war des Volkes Kraft in mannigfaltiger Weise gebrochen und um so leichter verfiel es den Folgen und Strafen, die es dadurch verschuldet hatte. Zur Strafe wurden ihm seine Nachbarn, denen es um so leichter anheim fiel, wenn sie ihre Herrschaft über Israel ausbreiten wollten, je geringer die Naturkraft des Volks schon um seines Mangels an Einheitlichkeit willen war. Es wechselten nun Zeiten solcher Bedrängniß mit Zeiten eines verhältnißmäßigen Friedensstandes, wenn immer wieder Männer erstanden, welche, sei es von selbst oder durch das Vertrauen des Volks oder wunderbarer Weise berufen, in Kraft lebendigen Glaubens an Israels Gott und Israels Bestimmung die fremde Herrschaft abwerfen halfen. Unter solchen Umständen kam es weder zu Durchführung der Ordnung des Gemeinlebens, die durch das Gesetz geboten war, noch zu einer Einheitlichkeit des nationalen Bestandes. Denn auch jene Männer, welche von Zeit zu Zeit des Volkes Helfer waren, hatten doch nur ein vorübergehendes Ansehn und mehr oder

weniger örtlich beschränktes und nicht über das ganze Gebiet des Volkslebens erstreckten sie ihre Wirksamkeit. So währte dieser wechselnde Zustand der Dinge, bis daß der als Seher verehrte Samuel Mittelpunct des ganzen Volkes wurde. Er hielt dasselbe durch die Macht seiner Persönlichkeit zusammen und vermöge derselben wehrte er der Neigung zu Rückfällen ins heidnische Wesen. Er bestellte aber auch seinem Volk auf dessen Begehr, aber nicht ohne göttliche Gutheißung einen König in Saul. Was das Volk begehrte, war ein stetiges Regiment nach innen und ein kräftiges nach außen. Aber mehr als dies hatte Gott im Sinn, wenn er seinem Propheten kund that, daß er des Volkes Begehren gut heiße. Nachdem Israel jetzt bei 350 Jahre lang im Lande saß, das ihm als Ruhestatt zugesagt war, befand es sich noch immer in einem Zustand, der nichts weniger als gesicherte Ruhe war. Sein Leben nach innen war ein unstetes und nach außen war es seiner Nachbarn Angriffen immer aufs Neue preisgegeben. Beides sollte ein Ende haben, und indem nun Kanaan zu Israels Ruheort wirklich ward, gelangte es eben damit zu königlicher Herrlichkeit, in der sich das, was es durch die Ausführung aus Aegypten geworden war, abschloß und vollendete. Aber der Anfang des Königthums, der mit Saul dem Benjaminiten gemacht war, konnte nicht der rechte sein; er diente nur dazu, das Volk an bessere Einheit seiner Lebensbewegungen zu gewöhnen. Sonst unterschied sich die königliche Weise Sauls zu wenig von den sog. Richtern und überdies fehlte es ihm an der Unbedingtheit des Willens, der allein der rechte Königswille bei diesem Volke war, sein Volk als die Gemeinde Jehovahs in Uebereinstimmung mit dem erkannten Willen Gottes zu regieren, und dessen Gesetz oder dessen fortdauernde Offenbarung die Regel seiner königlichen Verwaltung seines Volks sein zu lassen. Er war hiedurch ungeeignet, der Anfänger eines Königthums zu sein, dessen schließliche Vollendung in Eins zusammentreffen mußte mit der schließlichen Vollendung des Berufs Israels. Denn dies ist

des Königthums Beruf und Bestimmuug. Daher gieng durch denselben Samuel, der Saul bestellt hatte, und kraft gleicher Gottesoffenbarung an ihn, wie er sie empfangen hatte, um ihn zu bestellen, der königliche Beruf auf David über. Nachdem er unter Sauls Feindschaft gereift war, folgte er dem im Kampf gegen die Philister gefallenen König in der Herrschaft nach und die Verwaltung des Königthums, die nun anhob, unterschied sich nicht blos durch einzelne Vorzüge, sondern wesentlich von der Art, wie Saul König war. David gab dem Volk an Zion, das er eroberte, einen staatlichen und gottesdienstlichen Mittelpunct. Er regierte nicht, wie Saul gethan hatte, als Angehöriger seines Stammes, sondern stellte sein Königthum aus dem Unterschied der Stämme hinaus und über denselben. Dazu diente ihm die Eroberung Zions und an dieser einer und selben Stätte befand sich nun das Haus des Königs und das Zelt Jehovahs oder zunächst die heilige Lade. Einen und denselben Ort erkannte nun das Volk als seines gesammten Lebens Mittelpunct. Dann gab er dem Volk eine feste Ordnung seines gesammten Gemeinlebens sowohl des gottesdienstlichen als des staatlichen. Endlich mußte es sich fügen, daß er, ohne erobern zu wollen, alle Völker zwischen Euphrat, Mittelmeer, den ägyptischen Grenzen und dem älanitischen Meerbusen in ein Reich versammelte, das dem Namen Jehovahs unterstellt war und dem Namen seines Gesalbten. Gleichzeitig also indem Israel zu einer wirklichen Einheitlichkeit seines gesammten nationalen Bestandes kam, gelangte es zu königlicher Herrlichkeit gegenüber der Völkerwelt und zu einer Weltstellung. Das Volk Gottes war ein Reich Jehovahs geworden. Dies ist die Bedeutung Davids, und weil er ein König in diesem Sinne war, darum war er auch geeignet für alle Zeit, nicht blos Anfänger des Königthums zu sein, sondern auch des Geschlechts, bei dem das Königthum für immer blieb. Darum übererbte er sein Königthum unter Obhut einer ihm prophetisch kund gegebenen Verheißung Gottes, die das Königthum für immer an sein

Haus band. Das Regiment Salomos verhält sich zum Regiment seines aus der Niedrigkeit zum Königthum berufenen Vaters wie der Genuß zum Erwerb. Durch seines Vaters Sieghaftigkeit war Israel zur Ruhe gekommen und die Zeit der Unstetigkeit wirklich zu Ende gegangen, welche seit der Einwanderung in Kanaan fortgedauert hatte. Da war es auch an der Zeit, daß sich das Zelt der Wanderung Gottes, das er unter seinem auf der Wanderung befindlichen Volke hatte aufrichten lassen, in ein festes Haus umgesetzt werde: eine That heiliger Weisheit war diese Umsetzung des heiligen Zeltes in das feste Tempelgebäude. Denn die ganze Einrichtung des Heiligthums war dadurch eine characteristisch andere. Sie unterschied sich von der durch Mose hergestellten, wie sich das feste Haus vom Zelt unterscheidet. Zu dieser That Salomos, welche für sein Regiment bezeichnend ist, gesellt sich ein zweites. Nachdem David seinem Volk eine Weltstellung erworben hatte, so nimmt es unter Salomos Regierung und vermöge seiner Anordnungen Theil an dem Weltverkehr, und zu einer Ausbildung des israelitischen Geistes kommt es unter ihm und durch ihn, vermöge deren es Theil nimmt an der allgemeinen Weltbildung. Aber hiedurch war auch die Herrlichkeit Israels an eine Grenze gekommen, deren Ueberschreitung die Auflösung seiner wesentlichen Eigenthümlichkeit war. Jene gemein-menschliche Geistesbildung, an der Israel jetzt Theil nahm, gefährdete die religiöse Besonderheit, der es jetzt noch nicht entbehren konnte. Und Salomo selbst erlag der Gefahr, die hierin eingeschlossen war, und so trug diese Herrlichkeit den Grund ihrer Wiederauflösung schon in sich. Um sie aber wieder aufzulösen, bedurfte es nichts, als daß der Keim des Untergangs sich entwickelte in dieser Königsherrlichkeit. Es war unter David und Salomo zu einer gesetzmäßigen Gestaltung des Gemeinlebens endlich gekommen, welche während der vorhergehenden 400 Jahre unmöglich gewesen war. Aber damit war doch die Sinnesweise des Volks keine andere und neue geworden. Darum war das

Volk unfähig für einen solchen Fortgang seiner Geschichte, wie er beschaffen gewesen wäre, wenn die einmal vorhandene königliche Herrlichkeit sich stufenweise fortgebildet hätte. War es aber hiefür nicht geeignet, so mußte auch seine jetzige Herrlichkeit wieder zerschlagen werden. Den Anfang machte nach Salomos Tod die Zerreißung des einheitlichen Volks in zwei Reiche, welche um so leichter möglich war, als die Einheit, in welche das Volk unter dem Königthum beschlossen war, den Widerstreit zwischen Juda und Ephraim nicht hatte heben können. Indem dieser Widerstreit zum Ausbruch kam, zerriß die nationale Einheit und damit begann der Untergang jener Herrlichkeit des davidisch-salomonischen Königthums, durch welche das Volk erst bereitet werden sollte für eine Wiederherstellung desselben, zu der sich jene doch nur äußerliche Herrlichkeit eben so verhielt wie das von Mose aufgerichtete Heiligthum zu der Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volk, für die jenes nur ein Vorbild und eine Abschattung war.

Der Glanz des salomonischen Regiments hatte eine Anstrengung der Kräfte Israels erfordert, welche Unzufriedenheit erweckte, die nach Salomos Tod zum Ausbruch kam. Rehabeam brachte die Sache zum Bruch und in Folge der Eifersucht Ephraims gegen Juda führte der Zwist zwischen Rehabeam und den Vertretern des Volks zur Zerreißung des davidischen Reichs. Es kam zur Herstellung eines Königthums neben dem, welches dem Hause Davids erblich zukam. Als gewählter Herrscher eines Theils des Volkes stand nun Jerobeam neben dem Enkel Davids. So hatte das Reich der zehn Stämme einen blos menschlichen Ursprung, und auf willkührlicher Wahl ruhte das Königsrecht Jerobeams. Dieser meinte, um die Trennung bleibend zu machen und die Fortdauer seiner Herrschaft zu sichern, auch gottesdienstlich das Volk seines Reiches von Zion abscheiden zu müssen, als von dem staatlichen und religiösen Mittelpunct des Volks, und kam so in Widerspruch mit der religiösen Grundlage des israelitischen Volksgemeinwesens. Aber ein Theil des

Volks Jehovahs wollte ja das Zehnstämmevolk immerhin bleiben, wie sehr sichs auch in gottesdienstliche Formen einlebte, die mit dem Gesetz im Widerspruch standen. Als durch das Haus des Omri Gefahr entstand, es möchte das Zehnstämmevolk durch die Tyrannei der phönicischen Fürstentochter Isebel, der Gemahlin Ahabs, dem Verhältniß Israels zu Jehovah wirklich abwendig gemacht und in den Dienst der vorderasiatischen Gottheit verstrickt oder genöthigt werden: da erstanden prophetische Helfer des Volks, Elia und Elisa, die es in sein Verhältniß zu Jehovah schier wieder mit Gewalt zurücknöthigten. Seit Samuel war ein so wirksames auf die öffentlichen Lebensverhältnisse einflußreiches Prophetenthum nicht wieder dagewesen und die wunderbarsten Erlebnisse und Thaten unterstützten das Wirken der beiden Propheten. Sie brachten aber das Volk nicht aus der Hinneigung zu dem abgöttischen Wesen der benachbarten Völker zum Dienst Jehovahs zurück, ohne daß es eines Gerichts über das Königshaus bedurfte, welches jene Gefahr über das Volk brachte. Und ein Drittes, wodurch dies Prophetenthum auf die allgemeinen Verhältnisse des Zehnstämmereichs entscheidend einwirkte, war die Wunderhülfe, welche Elisa ihm in dem Kampf der Abwehr der Damascener Macht gewährte. Der getheilten Herrschaft Israels entzogen sich früher oder später alle die Nachbarvölker, welche unter der Herrschaft Davids und Salomos beschlossen gewesen waren, und eins nach dem andern wurde in alter Weise dem israelitischen Volk beschwerlich, das zwischen sie eingeschlossen wohnte. Am beschwerlichsten aber wurde dem Zehnstämmereich die zunehmende Macht von Damaskus. Denn das Zehnstämmereich war Angriffen von dort zunächst ausgesetzt und der häufige Dynastiewechsel, unter dem das Reich litt und welche Aufruhr im Gefolge hatten, erleichterte den Nachbarn die Eingriffe in das Gebiet des Reichs. So kam es an den Rand des Verderbens. Daß es von demselben zurückgerissen und die Macht von Damaskus selbst gedemüthigt wurde, verdankte es Elisa, den Joas deshalb Israels Wagen und Reiter

nannte. Nun konnte es geschehen, daß des Joas Sohn, der zweite Jerobeam, selbst Damaskus und Hamath wieder unterwarf. Aber eben damals war auch das Königthum in Jerusalem von Jehus Haus abhängig. Die Herrschaft des davidischen Hauses war oft bedroht gewesen, seit schon in dem ersten Jahr Rehabeam selbst den ägyptischen Bundesgenossen Jerobeams die Thore öffnen mußte. Hatte doch einmal selbst die königliche Linie des davidischen Hauses für erloschen gegolten, als die Tochter Ahabs nach dem Tode ihres Gemahls und Sohnes alle anderen Glieder des königlichen Hauses ausgerottet zu haben meinte. Es war Jojadah, der seiner ihm nun zustehenden obrigkeitlichen Pflicht eingedenk Joas erst behütete, dann ein Gericht über Athalja verhängte und den rechten König auf den Stuhl Davids setzte. Nun war dieses Königthums Fortbestand bedroht, als der Sohn des Joas, Amazja, muthwillig mit dem Joas Krieg anfieng. Eine geraume Zeit war nun der König von Jerusalem von dem König des Zehnstämmereichs abhängig. Als aber Usia dieser Abhängigkeit sich entzogen hatte und seine glückliche und lange Regierung vorüber war, bedrohte Pekach, der König des Zehnstämmereichs, das Haus Davids wirklich mit Ausrottung, indem er sich mit Rezin von Damaskus verbündete, um das Gebiet des Reiches Juda zwischen ihm und jenem zu theilen, den Rest aber einem Fremden zu übergeben. Dieser Gefahr entledigte sich Ahas, indem er Tiglat-Pileser zu Hülfe rief, wodurch er Damaskus verdarb und auch das Ende des Zehnstämmereichs beschleunigte, das durch Salmanasser ein Ende nahm unter Entvölkerung zuerst des östlichen und nördlichen Gebietes desselben, dann ganz besonders des diesseitigen Stammes Joseph. Was dem Ahas geholfen hatte, drohte seinen Sohn Hiskia zu nichte zu machen. Als er sich von Assur frei machen wollte, bedrohte Sanherib noch ernstlicher Juda mit Untergang. Aber sein und Jesaiä Gebet vernichtete die Macht Sanheribs. Asarhaddon aber führte den Sohn Hiskia's nach Babylon, so daß Juda ohne König unter

Assyrien stand, während dasselbe den entvölkerten Stamm Joseph mit transeuphratischer Bevölkerung besetzte. Noch einmal athmete Juda auf, als die assyrische Macht verfiel, und mit größerer Macht steuerte Josia dem Götzendienst und führte die gesetzliche Ordnung durch, wie es nie zuvor geschehen war. Aber der Weltkrieg, der zwischen Necho und zuerst der untergehenden assyrischen, dann der an ihrer Statt auflebenden chaldäischen Herrschaft entbrannte, brachte zuerst dem Josia selbst den Tod, als er sich dem Necho in den Weg warf, und nach wiederholten Wegschleppungen größerer und kleinerer Theile von Juda durch Nebucadnezar Juda den Untergang. Nun fiel Jerusalem, wie Samarien gefallen war, es fiel Salomos Gotteshaus in Trümmer, etwa 375 Jahre nach Salomos Tod. Aber während sonst Völker, die auf solche Weise aus dem Boden ihrer Heimat gerissen und zerstreut wurden, nach dem Brauch der orientalischen Herrscher, früher oder später ihre natürliche Wesenheit und Einheit verloren, blieb das israelitische Volk, nicht blos das von Juda, sondern was in die transeuphratischen Länder zu verschiedenen Zeiten verschleppt war, durch den Rückblick auf seine wunderbare Vergangenheit und Zukunft zusammengehalten. Es lebten Seher unter dem umgepflanzten Volk in der Fremde, die dies Gedächtniß wach hielten und die Schriften der früheren Seher erhielten auch die vordem vergebens gesprochenen Worte der Weissagung in Erinnerung und Wirksamkeit. Grade jetzt wird Israel von seiner Neigung zu fremdem Wesen geheilt, nachdem es sah, daß es dadurch in die Lage kam, sich in das Völkerthum zu verlieren. Hiezu kam, daß es etliche 50 Jahre nach Jerusalems Zerstörung einen Mittelpunct wieder erhielt als Kores der Perser nicht ohne ausdrückliche Anerkennung des Gottes Israels ihnen erlaubte, dessen Haus wieder zu bauen. Damit erfüllte sich, was die Propheten vor dem Untergang Judas geweissagt hatten, aber es erfüllte sich auch wieder nicht. Schon der Bau des Gotteshauses gieng nur unter feindseligen Störungen hin, weil das Mischvolk, das inzwischen auf Josephs

Stammgebiet aus zurückgebliebenen israelitischen und zwischen gesiedelten fremden Elementen zusammengewachsen war, an dem Tempelbau Theil zu nehmen begehrten, weil es auch Jehovah als Gott des Landes verehre. Aber das hätte die nationale Geschlossenheit gefährdet. Nur Prophetenwort brachte den Bau des Gotteshauses, und den Bau der Stadt, daß sie wirklich ummauert wurde, brachte nur Nehemia's Eifer fertig. Auch blieb der größte Theil außer Palästina wohnen, auf Fürstengunst angewiesen und vom Volk bedroht, wie dies das Buch Esther zeigt. Da kam denn alles auf das Verhalten der heimischen Ansiedlungen an. Hier drangen Esra und Nehemia auf Einhaltung des geschriebenen Gesetzes. Mit diesem Zustand der Dinge, nicht mit einem Ereigniß schließt die alttestamentliche Geschichte.

Wir bemerkten schon, daß die apocryphische Geschichte von jener durch eine erhebliche Lücke geschieden ist. Sie beginnt mit der Schilderung, wie im jüdischen Gemeinwesen des heiligen Landes unter den Vornehmen, welche die Gunst der Seleuciden suchten, eine Neigung zu griechischem Wesen aufkam und eine Sucht nach Reichthum, die besonders das Hohepriesterthum zum Gegenstand ränkevoller Bestrebungen und zum heillos mißbrauchten Mittel der Erpressungen machten. Diese Verleugnung des Berufs Israels kam dem Antiochus Epiphanes entgegen, der bei seinem Absehen auf Verwischung und Beseitigung der religiösen Mannigfaltigkeit in seinem Reich namentlich die Besonderheit des jüdischen Volks im Auge hatte und endlich gewaltsam dagegen vorging, den Gottesdienst und die heiligen Gebräuche untersagte und das Gotteshaus auf Zion in einen Tempel des Zeus umwandelte. Aber eben hiedurch wurde das Bewußtsein im Volk geweckt, was es an seiner Erkenntniß des einen wahren Gottes und an seinem Beruf, dieses Volk Gottes zu sein, habe, wobei der Umstand, daß es schon eine Sammlung heiliger Schriften gab, zu Statten kam. Aus der Flucht wurde Widerstand und Krieg gegen den Dränger unter dem Priester Mat-

thatia und seinen Söhnen. Aller übrige Inhalt der Geschichtsbücher dieser Reihe von Schriften bezieht sich auf diesen Kampf, wie er erst unter Judas geführt wurde, der das Heiligthum wiedergewann und reinigte, was wieder zu einem bleibenden Fest führte, hierauf unter Jonathan, der in den Thronstreitigkeiten des seleucidischen Syrien bald da bald dort sich anschloß, je nachdem von solcher Politik Gewinn zu hoffen war, und unter Simon, unter dem es zu einem friedlichen Abkommen von keiner Dauer kam. Mit dessen Tod endete die Geschichte in den Apocryphen. Sie endet ohne eigentlichen Abschluß. Gewiß ist es wichtig, daß wir eine mehr oder minder authentische Darstellung dieser Geschichte haben, schon weil in ihnen ein Theil des Inhalts der damaligen Offenbarung sich verwirklicht, übrigens aber, da die Unabhängigkeit Israels wieder verloren gieng und eine gleiche Lücke den Schluß dieser Geschichte vom Anfang des neuen Testaments trennt, wie sie zwischen dem Schluß des alttestamentlichen und ihr ist, da ferner nur kriegerische Thatsachen berichtet werden, so würde doch nichts Wesentliches fehlen, wenn sich der Anfang der neutestamentlichen Geschichte ohne dieses Zwischenstück an den Schluß der alttestamentlichen anschlösse.

Die neutestamentliche Geschichte beginnt mit zwei Offenbarungen, die vorerst Geheimniß ihrer Empfänger bleiben sollten, an Zacharias, daß ihm ein Sohn geboren werden sollte, welcher dem erscheinenden Heiland den Weg bereiten solle, und an Maria, daß sie den Heiland selbst gebären werde. Die erstere Offenbarung schließt sich an die letzte alttestamentliche Weissagung an und die letztere an die dem Davidischen Hause gegebene Verheißung. Als dann die Geburt des Sohnes Zacharias' erfolgte, blieb sie nicht ohne eine von ihrer Bedeutung für das Heilswirken Zeugniß gebende Weissagung des Zacharias und als die Geburt des Sohnes der Jungfrau erfolgte, blieb sie nicht ohne eine sie als des Heilands Geburt bezeugende Wundererscheinung. Aber weder die Kunde von diesen Vorgängen noch das prophe-

tische Zeugniß Simons über das Kind that entsprechende Wirkung auf das jüdische Volk und als durch die Frage heidnischer Sternkundiger, die auf ihrem Wege gewiß geworden waren, der verheißene König der Juden sei geboren, die Aufmerksamkeit wirklich rege geworden war, mußte das Kind vor der Verfolgung des edomitischen Königs der Juden, der durch dasselbe seine Herrschaft gefährdet achtete, in die Ferne entnommen werden, so daß es in Nazaret aufwuchs, wo man nichts von jenen Vorgängen wußte und von wo her zu kommen dem Heiland Israels ein Hinderniß war.

Dies ist der erste Anfang der N.T.lichen Geschichte. Sie nimmt dann einen zweiten, der durch Jahrzehnte von dem ersten getrennt ist, mit dem öffentlichen Auftreten des Sohnes des Zacharias, welcher wie seit Maleachi niemand mehr im Namen Gottes und mit dem Beruf eines Propheten vor sein Volk trat und ihm bezeugte, die Erfüllung der Weissagung sei im Anbruch, wer aber derselben theilhaft werden wolle, müsse sich bußfertig im Glauben an sein Zeugniß der Wassertaufe unterziehen. So viel Einzelne auch folgten, so war es doch nicht das unter seiner Obrigkeit befaßte Volk, das seinen Beruf anerkannte, seiner Vorhersagung glaubte, seiner Forderung nachkam. Und dies wurde auch nicht anders als Jesus von Nazaret herkam, sich der Taufe des Johannes zu unterziehen, welche auch ihm insofern galt, als er dieses Volks und dieses gegenwärtigen Geschlechts Angehöriger war. Nachdem er die Taufe empfangen hatte, ward dem Johannes durch die sinnliche Wahrnehmung eines an sich unsichtbaren Vorgangs göttlicher Weihe gewiß, daß Jesus der sei, von dem zu zeugen seines Amts gewesen. Und dahin lautete von dem an das Zeugniß des Täufers. Nachdem Jesus eine unvergleichliche Versuchung Satans erlitten und bestanden hatte, durch welche er von seiner amtlichen Thätigkeit hatte abgezogen werden sollen, erschien er wieder bei Johannes, welcher von nun auf ihn deuten und sagen konnte: Dieser ist es. Aber es waren nur Wenige, die sich dadurch zu Jesu wirklich weisen

ließen. Mit diesen Wenigen, die so seine Jünger wurden, stellte er sich in Jerusalem öffentlich als den dar, als den ihn Johannes bezeugt hatte und wirkte in Judäa gleichsam als des Täufers Gehülfe, indem er durch seine Jünger die Taufhandlung vollziehen ließ. So nahm er Theil an dem Werk der Vorbereitung für die Offenbarung des Heils. Aber auch da schlossen sich nur wenige an ihn an.

Ein dritter Anfang der N.T.lichen Geschichte wird da gesetzt, wo wir nach neuer Lücke zwischen dem Rückzug Jesu aus jener seiner öffentlichen Thätigkeit, in der er an dem Werk des Täufers selbst Theil nahm, ihn in neuer Weise als Nachfolger des Johannes wirksam werden sehen, dessen Wirksamkeit ein Ende genommen hatte, ohne daß es zu einer Entscheidung des jüdischen Volks für oder wider Johannes gekommen wäre. Er tritt nun als Prophet des Himmelreichs auf und zwar nicht da, wo er die geistliche Führerschaft des Volks dadurch unmittelbar herausfordert, sondern in Galiläa, das eines Lehrers am meisten bedurfte. Hier überführte er durch die Macht seines Worts und durch die Wunderbarkeit seiner Heilungen davon, daß die Zeit des Heils wirklich angebrochen sei. Aber wieder waren es nur Einzelne, die sich mit dem Glauben an ihn anschlossen, daß er der sei, als den ihn Johannes und er selbst sich bezeugt hatte. Die Menge staunte ihn nur an und blieb stumpf, die geistlichen Führer aber widersagten ihm, weil sie keinen Heiland wollten, der einen ohne unbedingten Gehorsam gegen Gott unmöglichen Glauben forderte, der sich als den verheißenen Sohn Gottes und Heiland Israels und zwar ersteres im unbedingtesten und ausschließlichsten Sinn bezeugte, ohne sich handgreiflich als solchen zu zeigen, weil sie keinen Heiland brauchten, welcher allen auf blos äußerliche Gesetzeserfüllung gerichteten Anspruch für nichtig erklärte und sein eigenes Berufswerk über das äußerlich und buchstäblich gefaßte Gesetz stellte. So kam es bei Jesu selbst zu dem, wozu es auf Anlaß des Johannes nicht gekommen war, zu offener Feindschaft der Häupter des jüdischen Volks gegen das Heil,

das Johannes zuvor bezeugt hatte und als dessen Bringer Jesus im Glauben erkannt sein wollte. In der Voraussicht des Ausganges, den dieser Widerstreit nach Gottes Willen nehmen muß, sammelt Jesus seine Jünger um sich her als eine aus dem übrigen Volk besonderte Gemeinschaft und wählt besonders die Zwölfe aus, welche vor anderen vermöge dieser persönlichen Erfürung sein Werk, in dem er jetzt steht, sein prophetisches Werk nach seinem Hingang fortsetzen sollten. Jene Feindschaft gegen Jesus war schon, ehe er seine galiläische Thätigkeit begann, in Jerusalem ausgesprochen, sowohl wegen des Verhältnisses zu Gott, das er für sich in Anspruch nahm, als wegen seines Verhaltens gegen das Gesetz. Daß Jesus hernach nicht in Judäa seinem Prophetenberuf lebte, sondern in Galiläa, diente jene Feindschaft nicht sofort zum Aeußersten gedeihen zu lassen. Dort war er in einer Weise wirksam, welche ein Vorschreiten zum Aeußersten nicht unmittelbar nöthig machte und es unthunlich erscheinen ließ wegen der Menge. Aber seit Jesus die Nachricht erhalten, daß Johannes auch den Tod erlitten habe, sah er darin eine Weisung Gottes seines Vaters, daß er von dem an auch seinen Weg dem gleichen Ausgang entgegen zu richten habe. Von da entzog er sich möglichst dem Volk Galiläa's und lebte nur seinen Jüngern. Er erscheint wieder in Jerusalem und thut mit Wort und That das Gleiche wieder wie damals, als er zuerst Feindschaft und Zorn der geistlichen Führer des Volks wider sich erregte, so daß er die Feindschaft steigert; ja er verläßt Galiläa ganz und geht nach Peräa, um Jerusalem näher zu sein. Wiederholt kommt er nach Jerusalem, indem er auch das Tempelweihfest nicht vorübergehen ließ, zu der Menge zu reden, und die Krankheit Lazari, welche zu heben er in die Nähe Jerusalems gerufen wurde, ließ er erst zum Tode führen, daß sie ihm dann zu Offenbarung seiner Machtherrlichkeit durch Auferweckung des Todten gedieh. Als in Folge des Aufsehens die Obrigkeit sich wirklich entschloß, unter allen Umständen ihn zu tödten, entzog er sich der Oeffentlichkeit, bis die Zeit der

Passahfest-Wanderung da war. In einer Weise schloß er sich der an, daß er sich als verheißenen Heiland offener als je bekannte und gleicher Weise zog er in Jerusalem ein. Er nöthigte dadurch die Obrigkeit seines Volks zur Entscheidung. Denn nun war seine Stunde gekommen. Jesus wußte nicht nur zuvor, welchen Ausgang er nehmen werde und sonderlich jetzt, was ihm widerfahren werde, sondern er war es, der dem Judas, einem der Zwölfe, ermöglichte, ihn der feindlichen Obrigkeit zu überantworten; und er selbst ermöglicht es, ihn zu greifen. Ehe sie kamen, hatte er, was ihm bevorstand, schon im Gebet durchgerungen. Die jüdische Obrigkeit erklärte ihn des Todes schuldig ohne einen anderen Grund aufbringen zu können als den er ihr selbst gab, indem er sich vor ihr als den bezeugte, der er war, und die römische Obrigkeit verurtheilte ihn dazu, daß der Kreuzestod an ihm vollstreckt werde, ohne irgend welchen Grund gegen ihn zu haben. Die wunderbaren Erscheinungen, welche Jesu Leiden am Kreuz begleiteten, thaten keine Wirkung auf seine Widersacher. Seinen Jüngern aber kam selbst bei dem Anblick, wie eines römischen Kriegers Stoß den schon Abgeschiedenen, gleich als lebte er, sich verbluten machte, der Gedanke nicht, wie dieses Todes wunderbare Besonderheit mit Jesu Vorhersagung, daß er nur sterbe, um wieder zu erstehen, zusammen hienge. Denn so hatte er ihnen immer vorhergesagt, wenn er seines Ausgangs gedachte, den er nehmen werde. Solche Auferstehung war ihnen ein fremder Gedanke geblieben, weil sie nur entweder an Einkehr in das alte Leben dachten, oder an die des Heils Verwirklichung schon voraussetzende endliche Todtenauferstehung zur Verklärung. Darum waren sie auf das nun Geschehende so wenig vorbereitet, daß sie es, als es geschah, nicht einmal glauben konnten. Darum erscheint ihnen nun der Herr in Jerusalem noch, obgleich ihnen die Weisung zugekommen war, nach Galiläa sollten sie gehen, daß er sich ihnen dort zeige, wo er sie gefunden hatte. Daß sie im Glauben hingehen konnten, mußte er sie erst noch überführen,

daß er in demselben Leib, aber verklärter Weise lebe. Dagegen die jüdische Obrigkeit, welche seiner Vorhersagung gar wohl gedachte und sich Bewachung seines Grabes erbeten hatte, brachte durch deren Bestechung das israelitische Volk um den Eindruck, den diese Erfüllung der Vorhersagung Jesu auf dasselbe gemacht hätte. In Galiläa ist der Herr seiner Jüngerschaft, der gesammten, erschienen, daß sie alle wußten, sinnlicher Weise, er sei nicht im Tode geblieben. Aber die Elfe erhielten die Weisung, in Jerusalem so lange zu bleiben, bis der Geist Gottes in der neuen Weise sie überkäme, wie es der Herr ihnen verheißen hatte, daß er sie befähige, seine Zeugen zu sein in der Welt. Für diesen Anfang ihres Zeugnisses war Jerusalem der Ort. Dann endete sein Verkehr mit den Jüngern. Auf dem Oelberg entschwand er vor ihren Augen aufwärts, worin sich ihnen versinnlichte, daß sein Leben von nun an ein Leben in der Gemeinschaft des überweltlichen Gottes sei.

Der zweite Theil der neutestamentlichen Geschichte beginnt in der Mitte des Verkehrs der an Jesum Gläubigen unter sich, welche in Jerusalem beisammen blieben und zwar beginnt er mit der ersten selbsteigenen That der Jüngerschaft mit der Wiederergänzung der Zwölfzahl, in die der Verrath des Judas eine Lücke gerissen hatte. Es ist dies eine Handlung, zu der kein Befehl vom Herrn vorlag. Aber so fest stand ihnen die Nothwendigkeit der apostolischen Zwölfzahl wegen ihres Zusammenhangs mit der Stämmezahl Israels, d. h. wegen ihrer Bedeutsamkeit für die Bestimmung des Apostelthums, Anfang einer Gemeinde Jesu aus Israel zu sein, daß sie ehe die Verheißung Christi sich erfüllte und der heilige Geist für Ausrüstung ihres Berufswerks sie überkam, die Zwölfe wieder ergänzen zu müssen meinten. Aus der Mitte des Verkehrs unter sich führte die Erfüllung der Verheißung die Jüngerschaft zuerst hinaus in die offene Welt, daß ihre ganze Schaar zumal von dem Geist Gottes in neuer Weise überkommen wurde. Das macht sie zu einer Gemeinde, als welche nun nicht blos ihren Glauben an

den Auferstandenen vor den übrigen Israeliten voraus hatte, sondern auch von Seiten Gottes einer eigenthümlichen Gegenwart und Wirksamkeit seines Geistes gewürdigt war, vermöge deren sie sich berufen und befähigt sahen, den Zeugenberuf des Herrn in der Welt fortzusetzen. Ihre Umgebung aber sollte dessen auch inne werden, was hier Neues begonnen, und sie ward es inne durch die sinnenfälligen wunderbaren Erscheinungen bei dem an sich selbst nicht sichtbaren Vorgang, in denen er sich äußerlich und innerlich kund gab. Und für die Natur des Berufs, den auszurichten sie überkommen hatten, war die Art bedeutsam, wie sich jener Vorgang bei ihnen kund gab. In der Wunderbarkeit des durch den Geist Gottes bei ihnen bewirkten Redens in den mannigfaltigen Sprachen der Völkerwelt war gleich beim Beginn der Ausrichtung ihres Berufswerks zu wissen gethan, daß diese Verkündigung die nun begann, für alle Völker und Zungen bestimmt sei. Die Wirkung dieses wunderbaren Vorgangs und der sich daran schließenden ersten Lehrrede aus der Mitte der Jüngerschaft, mit der Petrus in der ihm sonderlich eignenden Weise den apostolischen Beruf nach außen auszurichten begann, war das Herzutreten von Tausenden zu der eine Gemeinde jetzt eben gewordenen Jüngerschaar Jesu. Die aber ihr zutraten, wurden in sie aufgenommen durch die Wassertaufe, die von Johannes und Jesus her die Handlung der Aufnahme in die Gemeinde des kommenden Himmelreichs war. So lange das Himmelreich noch im Kommen war, so lange blieb auch die von Johannes angehobene Wassertaufe die Handlung der Aufnahme in die Gemeinde des kommenden Himmelreichs, welche aber jetzt die Gemeinde des heiligen Geistes in seiner neu gewonnenen Gegenwart und Wirksamkeit war. Die ganze Jüngerschaft zumal war dieses Geistes voll geworden, und in ihr zumal hatte er seine Wirksamkeit begonnen. Aber nun hob sich der besondere Beruf der Zwölfzahl aus der Gemeinde heraus. Die Zwölfe hatten nun den Beruf die ganze Gemeinde zu leiten und zu lehren, ohne daß darum das Wort

in der Gemeindeversammlung an sie allein gebunden war. Aber die Gemeinde im Ganzen war an sie gewiesen und ihnen unterstellt. Sie versammelte sich aber ebensowohl in dem Tempel, wo Israel gottesdienstlich zusammenkam, weil sie doch immerhin innerhalb Israels stand und also auch angewiesen war an dem gottesdienstlichen Gemeinleben Israels Theil zu haben, als auch sonderlich in den Wohnungen, wo man zu gemeinsamem Mahl zusammenkam, an das sich die Begehung des Mahles anschloß, das der Herr eingesetzt hatte für die Zeit bis zu seiner Wiederoffenbarung, ein Mahl vom Essen eines Brods und Trinken eines Weins, welches Begehung der Gemeinschaft mit dem verklärten Heiland war, so daß er hinsichtlich der Verklärtheit seiner menschlichen Natur darin sich erzeigte. Mehr und mehr wuchs nun die Zahl der aus dem jüdischen Volk zur Gemeinde Tretenden in Jerusalem und außer Jerusalem im jüdischen Land und außer demselben, aber immer waren es nur Glieder des jüdischen Volks, die hinzutraten, oder solche, die ihr Volk verlassen und sich Israel einverleibt hatten. Daß die von Sadducäern geleitete geistliche Obrigkeit die Apostel bedrohte, strafte, konnte diesen Fortgang um so weniger hemmen, als Wunderheilungen der Apostel, Wundergaben die in der Gemeinde wirksam waren, wunderbare Errettungen der von der Obrigkeit Verfolgten den Eindruck stärkten und steigerten, wozu noch der Anblick des durch Frömmigkeit und gegenseitige Liebeserweisung ausgezeichneten Wandels der Christengemeinde kam. Aber als nun pharisäische Widersacher des Stephanus das Volk gegen die christliche Gemeinde unter der Anklage der Feindschaft gegen das Gesetz Mosis in Aufruhr setzten, begann mit Stephani Steinigung eine Verfolgung, welche die Gemeinde zu Jerusalem auseinandertrieb und sich soweit erstreckte, als es Bekenner Jesu gab. Es ist schon das bemerkenswerth, daß Stephanus kein Apostel war, sondern nur einer von denen, welche für den äußerlichen Dienst des gemeindlichen Lebens bei der Gemeinde in Jerusalem bestellt waren. Nur die gleiche Stellung nahm

auch Philippus ein, der zuerst Jesum außer dem jüdischen Volk, zunächst unter den Samaritern verkündete und die Gläubigen auch durch die Taufe aufnahm. Die Apostel bestätigten nur, was er gethan hatte, als Petrus und Johannes zu den gläubig gewordenen Samaritern kamen und mit dem unter Handauflegung geschehenden Gebete die Gabe des heiligen Geistes in dem Sinn für sie erflehten, in dem derselbe seit Pfingsten in der Gemeinde Jesu eine offenbare Wirksamkeit hatte. Denn dazu hatte sich Philippus nicht berechtigt erachtet, solches Gebet für die Nichtisraeliten zu thun, dessen Erfüllung sie am Werke der Weltbekehrung mitbetheiligte, das zunächst nur dem gläubigen Israel befohlen schien. Als aber geschah wie Petrus und Johannes erbeten hatte, lag des Herrn eigene Bestätigung vor, daß alle gläubig gewordenen auch Theil haben sollten an jenem Berufswerk seiner Gemeinde. Und schon werden nun auch die Anfänge gemacht, Heiden dieser Gemeinde zuzuzählen; bis nach Phönizien, Cypern, Antiochien hatten sich die im jüdischen Land nicht mehr sicheren Bekenner Jesu geflüchtet und redeten dort von dem, was ihres Glaubens war. Und so kamen Gläubige Jesu, die an den Verkehr mit Heiden schon gewöhnt waren, cyprische und cyrenäische Jünger Jesu nach Antiochien und redeten dort auch zu Heiden von Jesu und nahmen die Gläubigen durch die Taufe in die Gemeinschaft Jesu auf. So entstand zuerst in Antiochien eine aus Juden und Heiden zusammengesetzte Gemeinde und kam auch dort zuerst der Name „Christen“ auf, weil die dortige heidnische Bevölkerung inne wurde, daß dies nicht bloß eine jüdische Secte sei. Alles dies geschah unabhängig von den Aposteln. Aber schon hatte die wunderbare Berufung Petri in das Haus des Cornelius in Cäsarea, wo er während seiner Verkündigung Jesu in den daran gläubigen Heiden den heiligen Geist mit gleicher Wunderbarkeit wirksam werden sah, wie er an jenem Pfingsttag wirksam wurde, so daß er sich verbunden sah sie zu taufen, da der Herr ihnen den Geist nicht vorenthielt — diese Berufung hatte schon die

Muttergemeinde zu der Erkenntniß gebracht, daß der Herr sich auch vorbehalten, Nichtisraeliten an der in Israel geschaffenen Gemeinde des Heils zu betheiligen. Hiedurch war vorgesorgt, daß die Kunde von solchen Gemeinden, wie in Antiochien, für die jerusalemische nichts Befremdliches hatte. Diese hatte sich wieder gesammelt; aber man hört nichts mehr von so raschem Wachsthum wie vorher und wenig mehr von so wunderbaren Erweisungen unter ihr, wie sich der Geist in der ersten Zeit erwiesen hatte. Und die Apostel, die sich an Jerusalem gebunden sahen, da sie zunächst die Apostel der Gemeinde aus Israel waren, traten mehr und mehr im Umfang ihrer Wirksamkeit zurück schon hinter jene, welche ohne irgend einen besonderen Beruf in Antiochien und Syrien so großes ausrichteten; vollends aber hinter Paulus. Der Pharisäer Saul aus Tarsus, erzogen und gebildet in Jerusalem, Theilnehmer an der Steinigung Stephani, war durch eine Selbstoffenbarung Jesu, wie sie weder vordem noch nachdem vorkam, unmittelbar aus einem Verfolger der Gemeinde nicht blos ein Gläubiger, sondern auch ein berufener Verkündiger seines Namens geworden. Schon durch die Art, wie er unabhängig von der unter den Aposteln befaßten bisherigen Gemeinde Jesu zur Heilserkenntniß gekommen war, sodann aber nun, als er in Jerusalem zur Bekehrung seiner Volksgenossen thätig werden wollte, sah er sich von dem israelitischen Gebiet auf das außerisraelitische hingewiesen. Was der Beruf der Apostel war, die der Herr allerdings, wie ihn selbst persönlich berufen hatte, aber zu einer Zeit, als er im Fleische lebte, das konnte nicht auch sein Beruf sein, da er von dem auferstandenen und verklärten Heiland ohne Mitwirkung jener Apostel nicht mittels der unter ihrer Leitung stehenden, sondern unmittelbar berufen worden war. Er war damit neben jene Apostel gestellt und auf das heidnische Gebiet gewiesen. Aber erst als er sich Barnabas zu Hülfe genommen hatte für seine Berufsthätigkeit in Antiochien und Syrien, eröffnete sich ihm in demselben Jahr, in dem zuerst einer aus der Apostel-

zahl, Jacobus, der Bruder des Johannes, den Zeugentod starb, so daß man sah, die Apostel sollten nicht das Werk Christi zu Ende führen, der Weg in das ihm eigenthümliche Gebiet. Es war eine prophetische Offenbarung, auf Grund deren Barnabas und er ausgiengen von Antiochien das Evangelium Jesu in den heidnischen Umgegenden zu verkündigen. Es war für sie das Selbstverständliche, daß sie stets zuerst an die Synagoge sich wendeten. Aber immer waren es hier nur Einzelne aus der Judenschaft, die ihr Zeugniß gläubig aufnahmen und immer fand ihr Wort mehr Glauben bei den Heiden als bei den Juden selbst; und so geschah es, daß nirgend die Synagoge die Stätte der Gemeinschaft Jesu war, sondern sich immer solche Gemeinschaft neben der Synagoge bildete, die wesentlich heidnisch war. Sie war es dadurch, daß sie neben der Synagoge stand. Wenn nun dies die Regel wurde in heidnischen Ländern, so mußte die Muttergemeinde mehr und mehr hinter den heidnischen Gemeinden zurücktreten. Um so leichter nahmen darum solche gläubige Juden an dem heidnischen Christenthum Anstoß, welche sich das Christenthum ohnehin nur in Form der israelitischen Gottesgemeinde denken konnten. Als in Antiochien solche Forderungen jüdischer Christen, daß auch die heidnischen Gesetz und Beschneidung annehmen mußten, daß also kein anderes Christenthum als ein jüdisches statthaben solle und an die Volksgemeinde Gottes sich anschließen müsse, wer Christo angehören wollte, laut geworden war, war es zwar nicht für den Beruf des Paulus, der unabhängig war, aber für das Gedeihen seines Werks sehr wichtig, daß die Muttergemeinde sich durch Petrus und Jacobus dazu anleiten ließ, jene Forderung für unzulässig zu erklären und den Christen nur anzuempfehlen die Mittheilung gewisser heidnischer Unsitten als Anfang einer weiteren sich selbstständig entwickelnden heidnisch-christlichen Gemeinsitte elten sollte, auf welche Enthaltung auch Paulus nachmals in gden gestifteten und zu stiftenden Gemeinden hielt. Es wird zunächst jener Beschluß in Jerusalem gewesen sein, der dem

Paulus und Barnabas den Gedanken eingab, die gestifteten Gemeinden zu besuchen; als sie aber ihn ausführen wollten, konnten sie sich nicht über die Frage einigen, ob auch diesmal Johannes Marcus ihr untergeordneter Gehülfe sein sollte. So theilten sie sich in die Aufgabe: Barnabas gieng nach Cypern, Paulus besuchte die Gemeinden des Festlands. Dies hatte aber eine weitreichende Folge, denn nun fand Paulus seinen Genossen in Silas: während er auf der ersten Reise nur des Barnabas Gefährte gewesen war, so war nun Silas des Paulus Gefährte. Er nahm nun die erste Stelle ein. Um so viel freier war seine Thätigkeit von dem an. Nachdem nun die beiden die Gemeinden, welche Barnabas und Paulus gestiftet hatten nach einander besehen und ihnen jenen zu Jerusalem gefaßten Beschluß kund gegeben hatten, gedachten sie den Kreis des Gebiets, welches auf der ersten Reise gewonnen war, nun zu erweitern, indem sie die Provinz Asia in denselben zogen. Aber nachdem Paulus zu der Selbstständigkeit gekommen war, welche er nach des Barnabas Scheiden von ihm innehatte, sollte er nicht blos allmählich einen um Antiochien her sich bildenden Kreis heidenchristlichen Gebiets erweitern, sondern nun sollte er eilends das ganze Gebiet des Heidenthums durchziehen. Nur Krankheits halber mußte sich Paulus eine Weile in Galatien aufhalten und nur darum bildete er dort Gemeinden. Sonst aber mußte er stracks vor sich wandern, bis er an das Meer kam, nach deutlicher Offenbarung Gottes. Wenn schon seine Berufung den Gedanken abgewehrt hatte, als ob die Ausbreitung des christlichen Heils in der Welt nur die Gestalt haben sollte, daß sich die christliche Gemeinde Israels allmählich auch außer dem israelitischen Gebiet erweiterte, so war nun vollends deutlich, daß die Aufgabe sei, das Evangelium so schnell als möglich durch die ganze Welt zu bringen. So geschah es, daß Paulus und Silas sammt ihrem untergeordneten Gefährten Timotheus eine Reihe solcher Mittelpuncte des christlichen Gebietes bildeten, wie Antiochien einer gewesen war, wie Philippi

und Thessalonich für Macedonien, und Corinth für Achaja. Aber noch freier sollte Paulus gestellt werden. Als er von Corinth aus einen Besuch in Jerusalem und Antiochien machte, blieb Silas wohl in Jerusalem zurück. Nun hatte Paulus auch keinen ihm zur Seite Stehenden, denn Timotheus war ihm untergeordnet. Mit diesem allein gieng er aufs Neue aus: diesmal durch das kleinasiatische Binnenland, zunächst um die gestifteten Gemeinden zu besuchen, dann aber nach Ephesus, von wo aus er jetzt die Provinz Asia wirklich mit der evangelischen Kunde erfüllte. Es gieng aber hier überall in Ephesus, Thessalonich und Corinth wie es auf der Reise des Barnabas und Paulus in Iconium und dem pisidischen Antiochien gegangen war: überall außer in Beroea weigerte sich die Synagoge, die Stätte des Evangeliums zu werden, und es bildeten sich heidnische Gemeinden neben der Synagoge. Dies brachte eine zwiefache Gefahr, die wir auch die eine hier die andere da bald hervortreten sehen. Zunächst die, daß solche jüdische Christen, denen es unleidlich war, daß die Heiden christlich sein sollten, ohne jüdisch zu sein, die von den Aposteln gestifteten Gemeinden mit der Anforderung beunruhigten, sie müßten, wenn sie der Verheißung Abrahams theilhaft sein wollten, der Beschneidung sich untergeben; womit zusammenhieng, daß sie die apostolische Berechtigung Pauli anfochten und seinen persönlichen Werth den Gemeinden verdächtigten. Die andere kam aus dem heidnischen Wesen, welches so entstandene Gemeinden doch immerhin in ihr Christenthum herübernahmen. Namentlich war es ein Dreifaches, worin sich die heidnische Sinnesweise immer wieder äußerte: sie wollten nichts wissen von christlicher Zucht und hatten keinen Sinn für gemeindliche Eintracht und weigerten sich der Anerkennung apostolischer Autorität. Wohl schon als Paulus Corinth verließ, um Jerusalem zu besuchen, war sein Gedanke Rom zu besuchen. Doch lag ihm ja freilich näher das Gebiet des Christenthums dadurch zu vervollständigen, daß er die Provinz Asia von Ephesus aus mit der evangelischen Kunde erfüllte.

Aber jetzt, nachdem das geschehen war, wollte er auch das Abendland als Prediger des Evangeliums bereisen und dieser Entschluß mußte ihn nach Rom führen. Aber in Italien und Rom gab es schon christliche Gemeinschaften, darum wollte er nach Rom nicht kommen, wie etwa nach Ephesus, sondern über Rom nach Spanien, um das Evangelium bis an den Rand des bekannten Abendlands zu bringen. Zu dem Ende schrieb er an die Gemeinde in Rom, um sie vorzubereiten auf seine Ankunft. Er muß nur zuerst den Ertrag der großen Sammlungen, die er in seinen Gemeinden unternommen hat, nach Jerusalem bringen, woran ihm viel lag und die ihm sehr zu Herzen ging, weil er kein anderes Mittel hatte, die brüderliche Gemeinschaft zu sichern. Es war ihm also bei dieser Reise nach Jerusalem recht eigentlich um das an Christus gläubig gewordene Israel zu thun. Die heidnische Christenheit sollte nicht der Gemeinschaft mit ihm sich entwöhnen. Es sollte nicht so kommen, daß etwa das gläubige Israel sich sektenartig auf sich zurückzog. So sehr war es ihm um sein Volk zu thun, sofern es das Volk des heilsgeschichtlichen Berufes war. Und als er nun nach Jerusalem kam, brachte ihn die blinde Wuth der Volksgenossen in die äußerste Lebensgefahr und er wäre umgekommen, wenn es nicht eine heidnische Obrigkeit in Jerusalem gegeben hätte. So blieb er doch nur in Haft. Hinwieder aber erlebte er da, was es um heidnische Rechtspflege sei. Ohne Grund blieb er in Haft und selbst der rechtlich gesinnte Nachfolger konnte sich nicht über das Rechtsbedenken hinwegsetzen, daß er Berufung an den Kaiser eingelegt. So kam er denn auf Grund seiner Berufung nach Rom als Angeklagter seines Volks und in Rom war es sein Erstes, daß er noch einen letzten Versuch machte, ob er hier noch die Synagoge zur Stätte des Christenthums machen konnte. Aber auch hier mißlang der Versuch und nun war es entschieden in Rom und Jerusalem, daß das Reich Gottes von den Juden zu den Heiden übergieng.

Hiemit endet die zusammenhängende neutestamentliche Ge-

schichte. Von Pauli und Petri weiteren Geschicken ist nur zu ersehen, daß Paulus aus jener Haft freikam, daß er die morgenländische Christenheit besucht hat und daß er später in Rom wieder in Haft kam, und daß Petrus zu der Zeit seiner Briefe in Rom gewesen ist. Der Ausgang aber, den die Zwei genommen, erhellt aus den neutestamentlichen Schriften nicht und ebensowenig ist etwas zu lesen von dem jüdischen Krieg. Nur flüchtige Beziehungen kommen vor und das in späten Schriften. Wohl aber sieht man schon in jener Zeit, als Paulus, seiner Haft entlassen, die morgenländische Christenheit bereiste, eine Entartung des Christenthums zu bloßer Religionswisserei anfangen, welche sonderlich durch jüdische Christen gepflegt wurde. Später aber in den letzten Schriften des neutestamentlichen Kanons nehmen wir vollends eine heidnische Entartung des Christenthums wahr, durch die es zu einer Theorie der Unsittlichkeit wird, so zwar daß es um diesen Preis sich mit der Feindschaft der Heiden gegen das Christenthum leicht abfinden konnte. Denn diese Feindschaft war erwacht, sobald nur das Christenthum seine absondernde Wirkung auf die übte, die in Mitten der heidnischen Welt zum Glauben an Christum gekommen waren. Endlich sehen wir zu der Zeit, wo es nur noch einen Apostel gab, die Gemeindeverfassung schon in einem Uebergang begriffen von der Verwaltung einer Mehrzahl von Aeltesten in die Verwaltung eines Vorstehers, der, wenn er auch eine Aeltestenschaft um sich hatte, dennoch das Haupt der Gemeinde war. Mit diesen einzelnen Spuren schließt die neutestamentliche Geschichte. Sie schließt wieder nicht mit einer Thatsache, die Epoche macht, sondern mit einem Zustand der Dinge, in welchem wir schon alle Anfänge für die folgende Geschichte der christlichen Kirche wahrnehmen.

b) Biblische Theologie.

Der einheitliche und gemeinsame Inhalt der heiligen Schrift ist allerdings zunächst eine Geschichte, wie wir sie nun

eben erhoben haben: aber diese Geschichte hat eine Seite, nach der hin sie einer besonderen Würdigung bedarf. Geschichte des Verhältnisses zwischen Gott und Menschheit ist die biblische Geschichte. Aber dies Verhältniß ist zur Lehre geworden. Ein großer Theil der heiligen Schriften erzählt nicht, sondern lehrt, und so sehen wir uns durch diese Beschaffenheit der heiligen Schrift veranlaßt, diese Seite der biblischen Geschichte, wie das darin verwirklichte Verhältniß Gottes und der Menschheit zu einer Lehre geworden ist, sonderlich herauszuheben und eine zweite historische Thätigkeit darauf zu richten. So erwächst die sog. biblische Theologie, besser: Geschichte der biblischen Lehre oder Erkenntniß. Für diese Disziplin ergeben sich aus ihrer Aufgabe diese zwei einfachen Regeln: 1. sie ist eine historische Disziplin, also ist dem Werden und der fortschreitenden Gestaltung der Lehre, welche an den heiligen Schriften ihr urkundliches Denkmal hat, nachzugehen. Hiefür taugte es nicht, ein systematisches Schema aufzustellen, worunter das Einzelne rubricirt würde aus verschiedenen Zeiten. Es handelt sich um eine Geschichte, die der eben erzählten Geschichte parallel laufen wird. Die Epochen der biblischen Geschichte werden im Wesentlichen mit den Epochen der Geschichte der biblischen Lehre in Eins zusammentreffen. 2. handelt es sich um die Geschichte der biblischen Lehre. Da ist es also um eine den heiligen Schriften eigenthümliche Lehre oder Erkenntniß zu thun. Ist aber die biblische Geschichte Geschichte des Verhältnisses zwischen Gott und Menschheit, wie es in Christo vermittelt ist, sei es rückläufiger Weise oder gegenwärtiger Weise, so wird auch die eigenthümliche biblische Lehre oder Erkenntniß dasselbe Verhältniß Gottes und der Menschheit zum Inhalt haben. Da würde es von vornherein verfehlt sein, wenn man von biblischer Kosmologie, Anthropologie, Psychologie redete. Dergleichen Erkenntnisse, die außer den heiligen Schriften auch ihre Stelle haben, bilden nicht das Eigenthümliche des Inhalts der heiligen Schrift. Wir werden also nicht solche isolirte Erkenntnisse in

der heiligen Schrift suchen, als wenn sie in ihnen offenbarungsgemäß zu finden seien, sondern wie die Thatsache des in Christo vermittelten Verhältnisses Gottes und der Menschheit als Lehre in der Schrift sich darstellt, darauf geht unser Augenmerk; wie sich dasselbe je nach dem Fortgang der heiligen Geschichte verschieden und doch einheitlich darstellt, darnach fragen wir. Wir können aber auch im Voraus auf die Gestalt den Schluß ziehen, welche diese Disziplin in ihrer Ausführung haben wird. Es wird nicht Geschichte einer Forschung sein und die Erkenntniß nicht Ergebniß schriftstellerischer Thätigkeit: dessen sind wir gewiß von der Entstehungsgeschichte der biblischen Schriften und von der biblischen Geschichte her. Thatsächliches wird den Inhalt ausmachen, welches kund geworden und zum Verständniß gekommen ist. So sagen wir gegenüber der Geschichte eines Forschens nach Thatsächlichem. Es geschieht noch zu oft, daß man bei einzelnen biblischen Lehren die Darlegung ihrer Geschichte so anstellt, als ob sie ihren Ursprung den Schriftstellern verdankten, in deren Schriften wir sie beurkundet sehen. Ferner aus dem Zusammenhang, in dem diese Geschichte der biblischen Erkenntniß mit der biblischen Geschichte überhaupt steht, indem sie nur Ausführung eines Bestandtheils letzterer ist, wird zu erwarten sein, daß die Epochen der biblischen Geschichte und biblischen Erkenntniß wesentlich zusammentreffen. Endlich aus der Stetigkeit der biblischen Geschichte und ihrem sicheren Fortschreiten innerhalb eines nie abreißenden Zusammenhangs, welche Stetigkeit die Geschichte der biblischen Erkenntniß theilen wird, ist uns gewiß, daß wir alles Vorherige voraussetzen dürfen bei dem Folgenden, so daß das Neue immer im Zusammenhange mit dem Früheren verstanden sein will. Daher es unnöthig ist, in jeder Periode etwa den ganzen Umfang dessen, was Inhalt der biblischen Erkenntniß ist, zu umschreiben und für jedes Lehrstück anzugeben, wie es in jeder Periode damit stand. Wir folgen dem Fortschreiten der biblischen Erkenntniß so, daß wir, wenn wir das Neueintretende bezeichnen, dies unter der Vor-

aussetzung thun, es schließe sich das Neue an das Vorige an, ohne das letztere zu wiederholen.

Es fragt sich gleich, wo in dieser Geschichte zu beginnen sei. Wir können nicht da erst sie anfangen lassen, wo uns aus selbiger Zeit stammende Urkunden vorliegen. Denn die frühesten Schriftwerke, die vorliegen, weisen weit über ihre Zeit zurück; bis auf den Anfang aller Geschichte gehen sie zurück und was sie da geben, will als Ueberlieferung gelten aus der Vorzeit. Wir müssen also fragen nach den Erkenntnissen in dieser Ueberlieferung. Ist sie aber wirklich eine Ueberlieferung, so sind auch diese Erkenntnisse schon aus der Zeit gekommen, aus der das Ueberlieferte stammte. Kurz wir sehen uns, wenn wir die Ueberlieferung als solche gelten lassen wollen, bis auf den Erstgeschaffenen gewiesen, dessen Erkenntniß sich in dem darstellt, was als von ihm rührende Ueberlieferung gelten will. In dieser Erkenntniß, welche sich als Erkenntniß des Erstgeschaffenen giebt, unterscheiden wir die Momente: 1) den Gegensatz der Gottheit und der Welt, in der der Mensch lebt. Die Gottheit aber ist erkannt als Person, als Ich. Sie ist Subject eines persönlichen Verhaltens gegen den Menschen. Die Welt, in der der Mensch sich findet, hat einen Anfang genommen, der ihr von Gott gesetzt wurde. Es ist aber ihre Erschaffung eine That Gottes durch seinen Geist, der ihr in ihrem Werden beiwohnt und inne waltet. Gottes Geist ist er und wird doch von Gott unterschieden als sein Geist, welcher der Welt wirkend bei- und innewohnt in ihrem Werden. Andererseits erscheint ein Geisterthum befaßt unter dem einen persönlichen Gott, welches in und unter ihm der Körperwelt, der der Mensch angehört, gegenüber steht und durch das er sich ihr vermittelt. Die Körperwelt aber ist geschaffen in der Abzielung auf den Menschen. Mit ihm ist das Schaffen Gottes beschlossen. Damit daß er vorhanden ist, beginnt nun ein Verkehr zwischen Gott und ihm, ein persönlicher Verkehr zwischen ewigem und gewordenem Ich, für welchen sich der Ewige dem Menschen sinnlich wahrnehmbar macht durch

des Geisterthums Vermittelung. Und dies Verhältniß des Menschen zu Gott ist früher als das Verhältniß des Menschen zum Menschen, welches seinen Anfang mit der Erschaffung des Weibes nahm, die nicht neben dem Erstgeschaffenen, sondern aus ihm wurde.

Dies ist die erste und nächste Erkenntniß des Erstgeschaffenen, wie wir sie aus der Ueberlieferung entnehmen müssen, die auf ihn zurückgeführt wird. Aber diese Ueberlieferung sagt nicht blos von dem, daß und wie der Mensch seinen Anfang genommen von Gottes wegen, sondern 2) auch davon, wie er geworden ist, wozu er nicht geschaffen war. Der Mensch ist von sich aus, durch seine Schuld geworden, was er nun ungöttlicher und widergöttlicher Weise ist. Aber eine Wirkung von außen auf ihn war es, somit eine wenn auch sich ihm versinnlichende Wirkung aus dem Geisterthum, durch welche er sich widergöttlich hat bestimmen lassen. So ist der Mensch widergöttlichen Sinnes, sündig geworden, das Uebel aber ist hiedurch eingetreten vermöge der Ordnung Gottes, die es dem Menschen zur Strafe seiner Sünde gesetzt hat. Andererseits erscheint auch das Uebel zugleich als Mittel, die Menschheit, welche Gott fortbestehen läßt, zu dem Ziele zu bringen, für das sie geschaffen wurde. Denn es beginnt nun eine nicht blos innerliche, sondern auch sich sinnlich wahrnehmbar machende Selbstbezeugung Gottes gegen den Menschen, welche ihm beides kund werden läßt, daß er dem Uebel als Strafe seiner Sünde verfallen ist und daß die Geschichte der Menschheit ausgehen soll in ihr Obsiegen über den Willen, von dem sie sich widergöttlich bestimmen ließ, womit von selbst gegeben, daß dann auch die Folgen der Sünde aufhören. Daher sich kein Zeitpunct finden läßt, von welchem an die Todtenauferstehung erst kund geworden sei als Hoffnung der Menschheit, sondern sie versteht sich von Anfang an von selbst auf Grund dieser anfänglichen Selbstbezeugung Gottes. Dies Verhalten Gottes gegen den Menschen bringt mit sich, daß sich der Mensch obgleich sündig geworden, ihr entsprechend verhalten kann. Denn

dazu bedarf es nur, daß er sich sie gesagt sein läßt, in buß-fertigem Glauben sie hinnimmt. Und so ist wiederum, daß der Mensch durch Glauben gerecht werde, eine uranfängliche Er-kenntniß.

Die dritte Stufe ist die Erkenntniß, wie sie sich in der Menschheitsfamilie gestaltet. Das Erste, was hinzutritt, ist die Erkenntniß, daß das menschliche Leben sündig und eben damit dem Tod verfallen ist, auch sofern es sich fortpflanzt. Die all-gemeine Sündhaftigkeit und Nichtigkeit menschlichen Lebens stellt sich dar in ihrem Zusammenhang mit der ersten Sünde. Die Erbsünde ist eine uranfängliche Erkenntniß. Weiter aber gab sich dar, daß innerhalb der allgemeinen Sündhaftigkeit doch ein Gegensatz von Gerechten und Ungerechten möglich und wirklich ist; und als die Gerechtigkeit des sündigen Menschen konnte keine andere als die des bußfertigen Glaubens an das Wort Gottes geachtet werden. Es stellt sich aber auch die Erkenntniß vor Augen, daß sich das Maaß des Uebels, welches ein Mensch erleidet, sofern es ihm von außen ankommt, nicht darnach sich richtet, ob er gerecht oder ungerecht ist, sondern die Gerechten werden wohl in der Ungerechten Hand gegeben. Dieses Räth-sels Verständniß erwuchs aus der That Gottes, durch welche er in dem Gericht der großen Flut seinen Entscheid gab über den Gegensatz von Gerechten und Ungerechten, wenn es auch nicht dieses Gegensatzes schließliche Entscheidung war.

Dies Gericht selbst wird wieder eine Epoche in der Geschichte der biblischen Erkenntniß bezeichnen. Wie gestaltet sich die Erkennt-niß der Menschheitsfamilie, welche dies Gericht erlebt und durch dasselbe hindurch gerettet ist? Der erste Moment derselben ist, daß sich darstellt, welches nun die Beschaffenheit der Zeit ist, die zwischen diesen vorübergegangenen Gerichten und dem Ende liegt, auf das die Verheißung Gottes hingewiesen. Das Gericht ist vorüber und die Menschheit besteht fort. Von nun an wird ein solches Gericht nicht mehr geschehen, bis das Ende da ist. Aber dies Ende wird nicht ohne ein Gericht wie jenes eintreten,

das Heil aber, das am Ende dieser Zeit eintritt, wird nun die Gestalt haben, daß Gott wiederkommt zum Menschen. Denn jene sichtbare Gegenwart Gottes auf Erden vor dem Gericht ist verschwunden. Nun wird er als der, der droben ist, als der Ueberweltliche sich offenbaren in der Welt. Endlich ist diese Zeit eine Zeit des durch Recht und Sitte erleichterten Lebens gegenüber dem Leben der vorsündflutlichen Menschheit. Aber wenn dies das Gemeinsame der neu anhebenden Menschheit ist, so wird andererseits kund und offenbar, daß die Vorbereitung jener Heilsoffenbarung und Verwirklichung des Endes nicht in der einheitlichen Menschheit geschehen wird, sondern daß ein Zweig derselben zur Stätte dafür bestimmt ist. Hiemit stehen wir vor dem Anfang des Völkerthums und der Berufung Abrahams.

Wir fragen nun, welches ist die Erkenntniß, welche in der nachsündflutlichen Menschheit dem Zweig derselben sonderlich eignet, der zur Stätte jener schlüßlichen Heilsverwirklichung bestimmt ist. Solche Erkenntniß eignet vor Allem schon der Familie, aus der das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs kommen wird. Die eine Erkenntniß bleibt wenigstens bei ihr allein bewahrt, die andere hat sie allein für sich. Die erstere ist das Verständniß des Entstehens des Völkerthums, daß dasselbe gewirkt ist durch eine Wunderthat Gottes, durch welche er die bis dahin einheitliche Menschheit, ohne daß sie es wollte, zertrennte und zur Auseinanderwanderung nöthigte. Die andere ist das Wissen dieser Familie um ihren eigenen Ursprung, daß sie ihn einer That Gottes verdankt, welche für den Zweck einer Volksgemeinde Gottes geschehen ist, um der Heilsgeschichte, die nun an einer Stelle der Menschheit sonderlich beginnen muß, sonderlich eine Stätte zu bereiten. Dann ist aber dieses Gemeinwesen solchen Ursprungs eben damit auch die Stätte des Glaubensgehorsams, welcher da nicht sein kann, wo nicht Heilsoffenbarung ist. Dieser Glaube ist die Gerechtigkeit, welcher hier gilt. Er ist dies als die für das rechte Verhalten zu Gott

nothwendige Voraussetzung des national gesetzlichen Thuns, welches diesem Gemeinwesen in Folge seiner sonderlichen Bestimmungen durch Gottes Offenbarungen geboten wird. Hiemit ist mit dieser letzten Erkenntniß schon der Grund gelegt für die, welche sich nun damit, daß diese Familie zum Volk des heilsgeschichtlichen Berufs erwächst, verbindet. Solche Erkenntniß kommt dem Volk Israel da, wo es ein Volk wird. Denn da wird es inne, daß es nicht an sich selbst dessen werth gewesen, das Volk Gottes zu sein. Es ist dazu geworden, nicht ohne daß ein Gericht über die Welt ergieng, in der es sich bis dahin befunden. Aber von diesem Gericht ist es nicht um seiner Würdigkeit willen ausgenommen, sondern durch Gottes Gnade. Ferner es ist Volk Gottes in keiner Beziehung von sich selbst aus geworden, sondern in aller Weise durch Gottes wunderbares Thun. Sodann ob es nun gleich Gottes Volk geworden ist, so bedarf es doch der stetigen Sühnung seiner Sünden, indem es dadurch nicht aufhört, sündig zu sein und es ist eine Gnade von Gott, daß ihm deshalb die priesterlichen Opfer verordnet sind, seine Sünden zu sühnen, daß es fortfahren könne, Gottes Volk zu sein. Endlich aber wird es inne, daß das Gesetz, welches ihm gegeben ist, um sein nationales Leben nach dem Maaß einer Volksgemeinde Gottes zu regeln, ihm nicht dazu hilft, es auch einzuhalten. Es wird vielmehr die Aussicht in seine Zukunft eröffnet (Deuter. 32), daß es, soviel an ihm, seiner Bestimmung untreu werden und dafür durch das Völkerthum solch Leid erfahren müssen wird, als hätte es aufgehört Gottes Volk zu sein. Es ist Gottes Gnade, daß es zuletzt doch noch zur Verwirklichung seiner Bestimmung kommen muß. Denn nicht eher läßt Gott ab von ihm, als bis es durch sein Thun zu ihm bekehrt ist. Hiemit ist die Aussicht eröffnet auf das, was zwischen der Berufung Israels und der Verwirklichung seiner Bestimmung liegt.

Zu der Erkenntniß, die mit der Volksgemeinde Gottes eingetreten war, gesellt sich die neue zur Zeit, wo das Volk

Gottes zum Reich Gottes wird, daß das Königthum bestimmt ist, die Vollendung Israels für seinen heilsgeschichtlichen Beruf herbeizubringen. Es ist aber das Königthum die Machtmittlerschaft. Als Mittler der Machtherrlichkeit Gottes steht der König, der Gesalbte Gottes, als das Haupt da, das Israel unter sich befaßt und dies Königthum ist gebunden an das Haus Davids. Wenn es in ihm zu seiner Vollendung kommt, ist eben damit auch der heilsgeschichtliche Beruf Israels vollendet. Eben damals aber, als Israel zu einem Reich gedieh, gieng ihm der Blick auf für das allgemein Menschliche. Um so mehr gestaltet sich die Aussicht auf Vollendung Israels durch das Königthum dahin, daß hier auch das allgemein menschliche Wesen zu seiner Vollendung kommen wird.

Aber der Bestand eines Reiches Gottes, wie er unter David und Salomo hergestellt wurde, blieb nicht, sondern löste sich wieder auf und diese Auflösung brachte neue Erkenntnisse. Zwar das ist nicht neu, daß über Israel so lange Gericht ergehe durch der Welt Macht, bis daß es als Volk sich zu seinem Gott bekehrt und auch das nicht, daß alsdann eine Entscheidung Gottes eintritt zwischen ihm und der feindlichen Weltmacht, durch welche der Gott Israels offenbar wird, daß er der allein wahre Gott ist und die Völkerwelt erkennt, daß Israel ihr zum Segen gesetzt ist. Denn den Blick auf diesen Ausgang der Dinge sehen wir schon eröffnet, als Israel zur Volksgemeinde wurde. Aber dieser Ausgang der Dinge tritt nicht ein, ohne daß ein König Israels ersteht, so daß er zuerst des Elends theilhaft werden muß, das Israel sich zuziehen muß, um dann zur Herrlichkeit verklärt zu werden. Also nicht auf dem Weg allmählichen Fortschreitens des davidisch-salomonischen Königthums von Herrlichkeit zu Herrlichkeit kommt es dazu, daß der Gott Israels in der Herrlichkeit Israels aller Welt offenbar werde, sondern die Herrlichkeit Israels muß erst zu nichte geworden sein, ehe in Mitten dieses Unheils das Heil ersteht durch Gottes Wunderthat in der Person des Heilands (Jes. 7, 9); oder: jener schlüßliche Ausgang der Dinge kommt nicht

ohne einen Zeugen Gottes, der nicht blos in Folge der Sünde seines Volks, sondern auch durch sie um seines Berufes willen leiden muß bis in den Tod, um erst aus dem Tode zu der Herrlichkeit zu erstehen, in der er von seinem Volk als der Heiland erkannt wird, dessen Gemeinde es sein soll, eben damit aber auch ein Licht der ganzen Völkerwelt zu werden, das sie erleuchtet und um das sie sich sammelt (Jes. 53). Wenn aber diese Aussicht in die Zukunft eröffnet wird, die Aussicht auf den Schluß des gegenwärtigen Weltlaufs, so finden wir, daß neben dem verherrlichten Israel die Völkerwelt fortbesteht und noch eine letzte Entscheidung zwischen dem verherrlichten Israel und der Völkerwelt in Aussicht steht, hinter jenem zunächst bevorstehenden Abschluß des gegenwärtigen Weltlaufs. Dabei finden wir eine Verklärung des heiligen Landes in Aussicht gestellt. Von da wird noch fortgeschritten zu einer Aussicht auf Vernichtung der gegenwärtigen Welt, aus der die neue hervorgeht (Jes. 65 f.).

Noch eine Epoche in der Geschichte dieser Erkenntniß tritt ein in der Wiederherstellung eines jüdischen Gemeinwesens. Das erste und nächste, was hier zur Erkenntniß gebracht wird, ist, daß an diese vorläufige Wiederherstellung Israels die sich anschließt als ihr Gegenbild und ihre größere Fortsetzung, welche den Inhalt der früheren vorexilischen Verheißungen ausgemacht hat. Dazu aber kommt die Belehrung, daß auch jetzt wieder nicht etwa in stufenweisem Fortschritt die begonnene Wiederherstellung zu der schlüßlichen Erlösung Israels erwächst und geräth, sondern daß auch jetzt noch erst um der Sünde Israels willen das Gericht ihm bevorsteht, ehe Gott die Entscheidung zwischen ihm und der Völkerwelt eintreten läßt, auf die es schlüßlich abgesehen ist (Haggai, Sacharja). Und eben um der Sünde Israels willen wird Gott auch den entscheidenden Tag seines Gerichts und Erlösung nicht eintreten lassen, ohne seinem Volk zuvor einen Prediger der Buße zu senden (Maleachi).

Dies ist die letzte neue Erkenntniß. Es ist damit der Anfangspunct dessen zuvor bezeichnet, was den Ausgang dieser

gegenwärtigen Weltzeit ausmachen wird. Wie verhält sich nun zu dem Ueberblickten der Lehrinhalt der sogen. apocryphischen Schriften des Alten Testaments. Nehmen wir hier ähnlich ein Fortschreiten der Erkenntniß wahr, welche der heiligen Schrift eigenthümlich ist? In Wahrheit schließt sich was den Apocryphen eigenthümlich ist an das Bisherige gar nicht an, sondern lehnt sich nur an, ist aber andersartig. Denn das einzige Eigenthümliche ist ein speculativer Spiritualismus, der sich in den Vorstellungen des Worts und der Weisheit Gottes ergeht. Im Uebrigen finden wir das Verhältniß Israels zur Völkerwelt naturalistischer Weise herabgewürdigt, daß es nur gleich einem Volke dem anderen gegenübersteht, während der heilsgeschichtliche Beruf Israels in Schatten tritt. Oder wir finden in ethischer Beziehung das Verhalten, das gefordert oder gerühmt wird, verkümmert zur Gesetzlichkeit und Aeußerlichkeit. Die Weissagung aber schweigt hier ganz; sie erscheint nur in der kümmerlichen Form einer Nachahmung wirklicher Weissagung, so zwar, daß grade das Besondere der Verheißung zurücktritt und sie sich nur in den allgemeinen Gedanken verflüchtigt, daß Gott endlich seinem Volk Recht schaffen werde gegen das Völkerthum. Der Reichthum an thatsächlichem Inhalt der früheren Weissagung ist hier nicht einmal verwerthet, geschweige erweitert.

Dagegen schließen sich die neuen Erkenntnisse mit der neutestamentlichen Geschichte unmittelbar an die letzte jener alttestamentlichen an. Wir unterscheiden auf neutestamentlichem Gebiet vor Allem was Vorherverkündigung Jesu ist, dann die Selbstbezeugung Jesu, endlich die apostolische Verkündigung. Die erste hat auch ihr selbstständiges Recht und grade sie schließt an jene letzte Erkenntniß, mit der die alttestamentliche Geschichte schloß, unmittelbar an. Der Sohn des Zacharias wird nun als der Prediger der Buße bezeichnet, den Gott seinem Volk zuvor zu senden verheißen hat, so daß also nun, nachdem er vorhanden ist, der Tag Jehovahs anbrechen

die schließliche Heilsverwirklichung eintreten wird. Und hiehiezu gesellt sich das Zweite, daß der Sohn Maria's der Jungfrau der verheißene Sohn Davids ist, oder wie er auch gleich bezeichnet wird, jener Zeuge Gottes ist, der zur Herstellung Israels und zum Licht der Heiden gesendet ist, aber um seines Berufes willen erst leiden muß, ehe er zu seiner Herrlichkeit kommt.

Der zweite Moment der Vorherverkündigung ist der des Auftretens des Täufers als des verordneten Propheten des Himmelreichs. Er lehrt, daß die von ihm zu verwaltende Taufe mit Wasser seinem Volk und diesem Geschlecht seines Volks dazu bestimmt ist, daß es sich ihr unterziehe um seiner Sünden Vergebung zu erhalten, daß ihm die bevorstehende Offenbarung des Himmelreichs nicht zum Gericht werde. Denn beides wird geschehen, die Verklärung der Gemeinde Gottes durch den heiligen Geist und das weltverzehrende Gericht über die außer der Gemeinde Gottes bleibende Welt, und es ist einer und derselbe, der beides ausrichten wird, der die Gemeinde Gottes taufen wird mit heiligem Geiste und die Spreu dem unauslöschlichen Feuer des Gerichts Gottes überliefern wird. Und endlich weist er hin auf die Person Jesu und sagt, dieser ist es, der beides thun wird, aber sowie er den Heiland da vor sich sieht, nennt er ihn auch das Lamm Gottes und sieht, daß der Welt Sünde auf ihm liegt. Ihn werden Leiden treffen um der Welt Sünde willen, damit der Welt Sünde durch ihn gesühnt und ihr durch ihn ihrer Sünde Vergebung zu Theil werde.

Die Selbstbezeugung Jesu lautet nun zunächst nur dahin, daß er der ist, als den ihn der Täufer bezeichnet hat. Aber seine Kenntniß seiner selbst reicht weiter als die Erkenntniß seiner, die dem Täufer eröffnet war: er weiß von sich zu sagen, daß er bei dem Vater war und zwar vorweltlich bei Gott gewesen ist, ehe er von Gott aus und in die Welt eingekommen. Er weiß nun, daß er durch den Tod, den er durch sein Volk leiden wird, zu Gott wieder hingehen wird in die Gemeinschaft seines überweltlichen Lebens. Dies aber in verklärter mensch-

licher Natur. Da ist denn in seinem Tod der Welt Sünde gesühnt, denen zu gut, die an ihn glauben, und die an ihn glauben wird er durch seinen Geist, durch den Geist Gottes, wie er dann seines verklärten menschlichen Lebens Geist ist, zu seiner verklärten Gemeinde auf Erden machen. Was für die Volksgemeinde Gottes das Passahmahl war, wird dann dieser seiner Gemeinde für die Zeit, welche sie im Fleische lebt, d. h. für die Zeit zwischen seinem Hingang zu Gott und zwischen seiner Wiederoffenbarung in der Welt ihr gemeinsames Essen und Trinken von Brod und Wein nach Maßgabe des Wesens dieses neuen Verhältnisses zu Gott sein, so daß sie ihres Herrn verklärte Leiblichkeit in solchem gemeinsamen Essen genießt. Diese seine Gemeinde wird aber unterschieden sein von der Volksgemeinde Israels, denn dem Volk Israel sagt er vorher, daß es aufhören werde, die Stätte der Heilsgeschichte zu sein. Derweilen wird dann seine Gemeinde über die ganze Welt sich ausbreiten, bis zuletzt auch Israel in den Drangsalen, die seiner Wiederoffenbarung vorhergehen, zur Erkenntniß kommt, was er war und was er an ihm gethan hat. Seine Wiederoffenbarung aber bringt jene schließliche Entscheidung, welche nun sich als die Entscheidung zwischen seiner Gemeinde und der ihr feindlichen Welt gestaltet. Nach dem Verhalten gegen ihn und gegen seine Gemeinde wird gerichtet werden. Was nicht sein ist, das ist Satans, denn in diesem persönlichen Gegensatz zwischen ihm und Satan befaßt sich jetzt der gesammte Gegensatz des Göttlichen und Widergöttlichen.

Indem wir nun an das apostolische Zeugniß kommen, wird es gut sein, zu bemerken, daß nach allem Bisherigen nicht zu erwarten ist, es werde sich hier um verschiedene Lehrbegriffe handeln. Schon die Entstehungsgeschichte der neutestamentlichen Schriften nach uns bringt nicht auf solche Gedanken. Denn von dort wissen wir, wie wenig diese Schriften angelegt sind, daß die Verfasser erschöpfend darlegen, was ihnen das Christenthum sei. Darum aber werden wir nicht das wirkliche Eigen-

thümliche des Lehrvortrags verabsäumen, sondern wir räumen ihm nur nicht die erste Stelle ein, daß wir nach ihnen das apostolische Zeugniß eintheilten. Der Eintheilungsgrund ist der zwischen Israel und der außerisraelitischen Menschheit. Ob das apostolische Zeugniß in Israel oder in der Völkerwelt ergeht, giebt einen durchgreifenden Unterschied im apostolischen Lehrvortrag. Erst auf Grund dessen kommen dann die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Apostel in Betracht. Dies war ja auch der Gang, den die Dinge nahmen. Zuerst wendet sich das apostolische Zeugniß an das jüdische Volk, das Jesum kreuzigte, um es zum Glauben an Jesum zu bringen. Da war keine andere Erkenntniß zu bieten als die, daß in den Thatsachen, die vor Augen liegen, in den Thatsachen des Todes Jesu einerseits und der Ausgießung des Geistes andererseits die Erfüllung der Schrift, der heiligen Weissagung und Geschichte vorliegt. Dazu gesellt sich dann ein zweites, was aber nur aus der alttestamentlichen Weissagung herübergenommen zu werden brauchte, die Zusicherung, daß wenn Israel sich zu der in Christo Jesu geschehenen Erfüllung bekehre, in seiner Wiederoffenbarung das Heil erscheinen werde, auf das schlüßlich alle Verheißung lautet. Es wird das verheißene Heil, dessen Anfang vorliegt, zu seinem Schluß kommen. Wir können sagen, es conzentrire sich, was die Apostel dem israelitischen Volk, das den Heiland gekreuzigt hatte, zu sagen hatten, auf das Eine, daß es sich solle auf seinen Namen taufen lassen, denn die Taufe setzt sich fort, welche Johannes zuerst verkündigt hat, aber sie ist nun eine andere als sie dort war: sie ist Aufnahme in die Gemeinde des Himmelreichs auch im Sinn Johannis gewesen, aber des nun seiner Offenbarung entgegengehenden Himmelreichs, während jetzt die Apostel verkündigen, daß das Himmelreich vorhanden sei in der Person Jesu und doch noch zukünftig in dem Jesus, den nun der Himmel eingenommen hat, wieder offenbart werden werde, um die Erlösung zu Ende zu bringen. Derweilen ist die Gemeinde Jesu die Gemeinde des heiligen Geistes, nemlich des

Geistes Gottes wie er jetzt als Geist des verklärten menschlichen Lebens Jesu in den Seinen wirksam ist.

So lautete die Verkündigung an das jüdische Volk. Sehen wir nun wie sie sich gestaltet, wo sie innerhalb der an Jesum gläubigen Gemeinde ergeht. Da sehen wir einerseits, daß Jacobus in seinem Sendschreiben die jüdischen Christen des erinnert, ein Glaube, welcher der sittlichen Bethätigung ledig gehe, habe keinen Werth, weil er keiner sei. Und im Brief an die Ebräer sehen wir solche jüdische Christen, die in Gefahr sind, am Christenthum irre zu werden, weil die arme Gegenwart des Christenthums den herrlichen Verheißungen der alttestamentlichen Schriften so wenig entspreche und weil es ihnen schwer wurde, daß sie um ihres Christenthumes willen von der gesetzlichen Gemeinschaft ausgeschlossen sein sollen, darüber ins Klare bringen, daß grade das, woran sie Anstoß nehmen, ein Zeugniß für die Wahrheit des Christenthumes ist: denn in Kraft desselben Todes Christi, der vor Allem am Christenthum sie irre machen will, stehen sie in einer Gemeinschaft mit Gott, vermöge deren sie volle Zuversicht haben können, ihn um Kraft und Beistand zu bitten, wo sie in Anfechtung sich befinden, und eben der Tod Christi, durch den er zu Gott hingegangen ist, sollte ihnen billig schon die wesenhafte Verwirklichung des Heils sein, dessen die Menschheit bedarf, und der gesetzliche Gottesdienst Israels hat an diesem Hingang zu Gott durch den Tod eine gegenbildliche Erfüllung der darin enthaltenen Weissagung enthalten, in deren Besitze sie nicht verlangen sollten, Theil zu haben am gesetzlichen Gottesdienst ihres Volks. Aber solange als Christus noch nicht wieder offenbart ist, leben wir in einer Zeit des Glaubens und in dem Maaß als wir fest halten an dem Glauben, der das Wort der Verkündigung des Heils von uns fordert, werden wir Theil haben an der thatsächlichen Verwirklichung des Heils, die uns bevorsteht. Hier ist also für solche, denen die Ausschließung von dem gesetzlichen Gottesdienst des jüdischen Volks schwer fiel, ausgeführt, daß Christus des Gesetzes Erfüllung ist, und

für solche, die nach einer sichtbaren Erfüllung der Weissagung verlangen, ist ausgeführt, daß jetzt die Zeit ist, wo Glaube noth thut.

So spricht die apostolische Verkündigung zu dem Israel, das zum Glauben gebracht werden soll und zu den an Jesum gläubig gewordenen. Es kam aber in der christlichen Muttergemeinde zu der Erkenntniß, daß es Gottes Wille sei, die Heiden, die gläubig werden, als Heiden eine Christenheit bilden zu lassen neben der Christenheit Israels. Darin stimmen Petrus und Jacobus mit Paulus und Barnabas überein. Die Heilsverkündigung aber in der außerisraelitischen Völkerwelt blieb der Letzteren sonderliches Vorrecht und eigenthümlicher Beruf. Aufs Einfachste aber weiß Paulus, wo er zu Heiden redet, das Wort von Christo Jesu anzuknüpfen. Er bezeugt ihnen, daß ein einiger Gott ist und daß diesen Gott zu finden die Bestimmung der Menschheit ist und bezeugt ihnen, daß dieser Gott den erstandenen Jesus bestimmt hat, beides zu sein, Heiland und Richter der Welt. Wer Verlangen trug, des Todes und bösen Gewissens ledig zu werden, hörte auf das Wort. Aber anders wird es den Heiden nicht nahe gebracht. Und so kommen wir an die Gestalt, welche die apostolische Verkündigung in der heidnischen Christenheit annimmt. Das Erste und Nächste war, daß aus der neuen Erkenntniß, die mit dem Christenthum dieser Heiden geworden war, Fragen entstanden und auch Irrungen. So belehrt Paulus die Thessalonicher über Christi Jesu Wiederoffenbarung 1) daß sie auch denen zur Verklärung gereicht, die zuvor gestorben sind, 2) darüber, daß sie nicht erfolgen wird, ohne daß zuvor die menschliche Sünde zu ihrem höchsten möglichen Maß gesteigert wird. Es muß der Widersacher Gottes, dessen Erscheinung als wunderbare Wirkung Satans dargestellt wird, zuvor erschienen sein, ehe Christus kommt, dessen Gericht über die Welt Gericht ist über diesen Widersacher Gottes. Dann mochte es geschehen, daß jüdische Christen, die Anforderung an die heidnischen stellten, sich dem Gesetz der Beschneidung zu unterwerfen, indem sie des Israel

verheißenen Heils nicht würden theilhaft werden, wenn sie nicht in die Gemeinschaft Christi eingegangen und sich der Gemeinschaft der Völkerwelt entschlagen hätten. So geschah es in Galatien. Oder auch es wurde den heidnischen Christen zwar nicht die Beschneidung noch das Gesetz, wohl aber eine von jüdischen Christen willkührlich erdachte äußere Form der Frömmigkeit zum Gesetz gemacht wie in Colossä; oder es galt die Richtigstellung des Verhältnisses des Christenthums zu der sich selbst überlassenen Menschheit einerseits und zum Volk Gottes andererseits: also um eine richtige Erkenntniß der weltgeschichtlichen Bestimmung des Christenthums handelte es sich wie im Römerbrief. In allen diesen Fällen sehen wir, wie Paulus die Vollgenügsamkeit des Glaubens an Jesum aufrecht erhält und die Unverträglichkeit der Meinung, als bedürfe es neben dem Glauben noch eines neben ihm herlaufenden Thuns, mit der im Tode Christi geschehenen Heilsverwirklichung aufgezeigt und bewiesen wird. Dieser Heilsverwirklichung, daß das Volk des Gesetzes seinen Heiland ans Kreuz schlug, oder daß Gott es so ordnete, hätte es nicht bedurft, wenn auf dem gesetzlichen Weg dazu gelangt werden konnte, dem Willen Gottes, der der Menschheit gilt, ein Genüge zu thun. In der Thatsache des Todes Christi ist enthalten und ausgesprochen, daß dem Willen Gottes, welcher der Menschheit gilt, nur ein Verhalten entspreche, das lediglich gläubige Hinnahme der in Christi Person für die ganze Menschheit ein für alle Mal verwirklichten Gerechtigkeit ist. Hiemit war dann (im Colosser- und Römerbrief) die Bedeutung der Taufe dargelegt, welche Einverleibung ist in den Leib Christi so daß es nunmehr für den, der durch die Taufe Christo angehören wird, damit er der Gotteskindschaft und des zukünftigen Erbtheils theilhaftig sei, keines anderen Dinges bedarf.

Ferner konnte ein Bedürfniß apostolischer Verkündigung innerhalb der heidnischen Christenheit erstehen durch die Verderbnisse, die aus dem heidnischen Wesen herrührten. Diesen Verderbnissen gegenüber wird vor Allem das Wesen der Ge-

meinde Christi aufrecht erhalten, wie im Epheserbrief, wo Paulus darlegt, daß die Gemeinde Christi nicht eine beliebige Vereinigung einzelner sei, die sich dazu zusammenthue, sondern die von Gott geschaffene Verwirklichung seines weltumfassenden ewigen Willens, den er zunächst und wesentlich in Christi Person verwirklicht hat, so daß in dessen Person vorhanden ist, was die Christenheit zur Gemeinde Christi macht, und namentlich die Heiden nur dadurch in der Gemeinde sind, weil durch den Hingang Christi in den Tod eine Gemeinschaft der Menschheit als solcher hergestellt worden ist, so daß sie vermöge dessen mit den gläubigen Juden eine Einheit bilden, die ihre unwandelbare einmalige Grundlage an Christo und seinen Aposteln hat. Hiemit war allem heidnischen Wesen, als ob das religiöse Wesen Sache des Beliebens wäre, auf das Gründlichste gesteuert. Hienach gestaltet sich aber auch die Anforderung an das christliche Verhalten der Heiden, daß sie sich scheiden sollen von heidnischem Gemeinleben, nicht sofern es ein nationales ist, sondern sofern es durch das gottesdienstliche Wesen der Heiden bestimmt ist, ferner daß sie die gemeindliche Einheit fördern sollen nicht nur durch einen Dienst nach Maßgabe des Geistes eines Jeden, sondern auch durch Unterordnung unter die besonderen und mannigfaltigen Berufsarten in der Gemeinde, beides im Gegensatz sowohl zu beliebigem Thun, bei dem Jeder nur auf das Seine sieht, als in Bezug auf das beliebige Hangen der Einzelnen an Persönlichkeiten (Epheserbrief, 1. u. 2. Corintherbrief).

Alles dies haben wir paulinischen Schriften entnommen. Diesen stehen die petrinischen nahe genug. Es ist da nichts, was im Vergleich zum Bisherigen neu oder fremd wäre. Nur das Eine erscheint als Eigenthümlichkeit Petri, daß er es ganz besonders in der Art hat, die Gegenwart anzusehen zwischen Christi Auffahrt und seiner Wiederoffenbarung. Alles Gegenwärtige stellt Petrus in das Licht dieser Thatsache, daß Christus zu Gott gegangen ist, um wiederzukommen, entweder so, daß er diese Gegenwart ausgehen läßt in die Wiederoffenbarung

Christi oder in die Weltverzehrung und Weltverklärung, denn beiderlei Schluß hat die Endzeit, in der wir stehen, nachdem sie in der Offenbarung Christi angefangen hat. Wie sich beiderlei Schluß verhält, kommt bei Petrus nicht in Betracht. Denn das eine Mal tröstet er die Gemeinde im Blick auf die Zukunft, das andere Mal hält er den Spöttern entgegen, daß diese Welt ein Ende haben werde. Eine Lehre hätte freilich Petrus für sich, daß Christus vor und nach seiner Auferstehung den Todten gepredigt habe. Allein hievon ist da nichts zu lesen, sondern derselbige Christus, der jetzt, da er zu Gott erhöhet ist, predigen läßt, hat eben so geprediget in den Tagen Noahs. Die Zeit, da Noah Zeugniß vom Gerichte selbst gab, wird dieser unserer Gegenwart verglichen.

Die johanneischen Gesichte bieten den gleichen Blick in den Ausgang der Dinge. Es ist nichts wesentlich Neues, das hier begegnete, wenn wir den Inhalt theils mit den alttestamentlichen Weissagungen, theils mit den Weissagungen Jesu oder mit deren Ausdeutung durch die Apostel vergleichen. Nur eins wird bemerklich, daß nämlich sich, was mit Christi Wiederoffenbarung eintritt, bestimmter von dem letzten Ende der Welt und ihrer Geschichte abschneidet: daß eine Zwischenzeit ist zwischen dem einen und anderen, tritt hier schärfer hervor. Bei weitem eigenthümlicher sind die anderen johanneischen Schriften. Aber sie sind es nur durch die auffallende Einfachheit der Gegensätze, auf die hier aller Inhalt der christlichen Lehre gebracht ist. Man hat aus den Ausdrücken λόγος oder παράκλητος neue Lehrstücke machen wollen. Aber der Erstere sagt nur, daß das Wort Gottes, welches jetzt an die Welt ergeht, persönlicher Weise Christus Jesus selbst ist, und die andere Bezeichnung ist gemeint, wie es des παράκλητος Amt ist, daß er während der Abwesenheit Christi in und zu der Gemeinde rede. Schließlich aber ist die ganze christliche Erkenntniß umfaßt von den drei Namen Vater, Sohn und Geist, aber nicht so als ob eine Lehre, daß Gott dreieinig ist, ver-

kündet wurde, sondern aus der Thatsache, daß Jesus von Gott ausgegangen ist und zu Gott hingegangen, und daß in der Zeit, da er bei Gott ist, der Geist Gottes als Jesu Geist ein selbstständiges Walten in der Gemeinde Christi hat, ergiebt sich ein Verhältniß des Vaters, Sohnes und Geistes, das die Kirche richtig als das Verhältniß des dreieinigen Gottes bezeichnet.

Wir wenden uns jetzt zu dem Theil der Schriftwissenschaft, der es mit der Gesammtheit der biblischen Schriften als einem Buch zu thun hat, d. h. zur Wissenschaft des Kanons.

1. Geschichte der Sammlung und Abschließung des Kanons.

Wenn es sich aber nun um die Entstehungsgeschichte des Kanons handelt, so liegt die des alttestamentlichen Kanons völlig im Dunkeln. Die [1]) alttestamentlichen Stellen beziehen sich nicht auf einen schon vorhandenen Kanon und so legt man auch talmudischen Stellen einen falschen Werth bei, als belehrten sie über definitive Herstellung und Abschließung des Kanons zur Zeit Esras. Erst in der Einleitung zum Buche Sirach finden wir eine wirklich historischen Werth besitzende Beziehung auf eine kanonische heilige Schrift Israels. Es fragt sich aus welcher Zeit diese älteste Spur eines Kanons stammt, oder bis auf welche Zeit die Beziehung auf einen vorhandenen Kanon zurückweist. Der Uebersetzer nemlich sagt von seinem Anherrn Jesus Ben Sirach, *ἑαυτὸν δοῦς εἰς τε τὴν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων ἀνάγνωσιν.* Er selbst, der Uebersetzer, giebt an, daß er seine Uebersetzung verfaßt habe im 38. Jahre des Ptolemäus Euergetes. Das 38. Jahr des Ptolemäus Euergetes muß das 38. des Ptolemäus Physkon gewesen sein, also = 132 v. Chr. So spät also ist diese Uebersetzung verfaßt. Aber freilich reicht diese Spur weiter zurück. Denn so drückt er sich aus, daß er von seinem Großvater sagt, er habe die heilige Schrift gelesen. Also zu dessen Zeit bestand schon eine Sammlung heiliger Schriften, welche die Schrift Israels

[1]) Im Mscr. Altt., im Heft Neut.

war. Und weiter war dieselbe schon so eingetheilt, wie wir sie eingetheilt und citirt finden in den neutestamentlichen Schriften. Die Bezeichnung der ersten Abtheilung bedarf keiner Erklärung, die zweite erklärt sich daraus, daß unter dem Namen נְבִיאִים die Fortsetzung der תּוֹרָה nach ihrer historischen und prophetischen Seite (im engeren Sinn) enthalten ist. Der dritte Name כְּתוּבִים ist an sich bedeutungslos. Er bezeichnet nur die in den Kanon eingetragenen Bücher. In den talmudischen Stellen, welche sich auf die Entstehung des Kanons beziehen ist כָּתַב so gebraucht. So bestand also eine heilige Schrift Israels in einer Eintheilung, in der wir dieselbe uns vorliegende erkennen, schon zu einer Zeit, in der die frühsten Apocryphen entstanden. Als aber nun die Uebersetzung dieser heiligen Schriften nach und nach entstand, so galt diese nicht in dem Sinn für heilig, wie der Haupttext und da begreift sich, daß man der LXX auch andere Schriften beigab, die noch entstanden, wenn sie in etwas den kanonischen glichen. In der christlichen Kirche sah man sich früh auf LXX beschränkt und so nahm man bald die Schrift in dem weiteren Sinn, in dem auch die Apocryphen enthalten sind. Aber wer Bescheid wußte, wie z. B. Hieronymus, wußte daß die Juden Schriften wie das Buch Tobi nicht heilig achteten. Es ist also vor Allem ein geschichtlicher Verstoß, wenn das Tridentinum die apocryphischen Schriften den anderen, welche in LXX enthalten sind, gleichgeachtet wissen will. — So also stehts, daß wir wissen, etwa in der Zeit als die seleucidische Herrschaft über die Juden begann, habe eine heilige Schrift Israels bestanden und dieselbe habe mit der gleichen Umfang und Inhalt, die wir nun alttestamentlichen Kanon nennen. Aber wie es kam, daß man diese Schriften so zusammenstellte im Unterschied von anderen, darüber wissen wir nichts.

Die Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanon ist nicht viel klarer. Für die anfängliche Christenheit war die heilige Schrift Israels auch die ihre. Von solchen Schriften,

welche aus ihr hervorgegangen für die jüdischen Christen neben die bisherige heilige Schrift traten, ist nichts zu sehen. Sie brauchten ein Evangelium Matthäi, aber wir wissen mit welchen willkürlichen Veränderungen. Es war das aramäische Evangelium, das sie besaßen und in aramäischer Sprache fand es Hieronymus vor bei ihnen. Aber es war so abweichend vom griechischen Evangelium Matthäi, daß Hieronymus es übersetzte. Aber wir sehen, daß die verschiedenen Exemplare des Matthäus unter sich wieder sehr verschieden waren. Eine heilige Schrift also in dem Sinn wie den Juden der alttestamentliche Kanon es war, war ihnen das Evangelium Matthäi nicht, sonst hätten sie es nicht so willkürlich behandelt; und von anderen neutestamentlichen Schriften bei ihnen ist vollends nichts bekannt. Ganz anders in den heidenchristlichen Gemeinden. Hier setzen Clemens von Rom und Polycarp schon Ende des ersten, Anfangs des zweiten Jahrhunderts Kenntniß auch solcher paulinischer Briefe voraus, die nicht an diese Gemeinden geschrieben waren. Daß dies aber auf eine Sammlung von Schriften weist, die als heilige Schrift ebenso angesehen wurden wie der alttestamentliche Kanon, erhellt zuerst aus der Thatsache, daß Marcion wenige Jahrzehnte später für nöthig fand, sich eine heilige Sammlung aus dem Evangelium des Lukas und 10 paulinischen Briefen zu bilden. Wenn man bedenkt, wie viel Anstoß er auch selbst an diesen Schriften haben mußte, so leuchtet ein, daß er sich nicht dazu herbeigelassen hätte, wenn nicht die Christenheit um ihn her auf eine heilige Schrift sich berufen hätte, der er einen anderen Kanon gegenüber stellen mußte. Wenn nun aber auch hieraus erhellt, daß es eine heilige Schrift Neuen Testaments in der heidnischen Christenheit damals schon gab, so ist doch nicht minder ersichtlich, daß dieselbe nicht in allen Theilen der Christenheit dieselbe blieb. Vergleichen wir nur die Peschito mit dem Muratorischen Kanon. Gemeinsam waren dem Kanon der syrischen und römischen Christenheit die 4 Evangelien, Acta, alle (13) paulinischen Briefe, 1 Joh. und 1 Petri.

Sonst aber bestehen die erheblichsten Verschiedenheiten: der Brief Jacobi und der Hebräerbrief finden sich nicht im Muratorischen Fragment. Hier heißt es von der Apocalypse, daß Manche sie nicht im kirchlichen Gebrauch wissen wollten, aber der Kanon selbst zählt sie. Aber sie fehlt in der Peschito. Dagegen die römische Kirche hat damals den Brief Judä und 2. und 3. Johs. im Kanon gehabt und vielleicht auch den zweiten Brief des Petrus. Wiederum gab es Gemeinden, in denen Schriften, die nicht im Kanon blieben, in kirchlichem Gebrauch waren, z. B. der Brief des Clemens, der Pastor des Hermas, der Brief des Barnabas. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Ausgleichung dieser Verschiedenheit allmählich und unmerklich war. Der Brauch einer Gemeinde übte seinen Einfluß auf die andern und so glich sich die Verschiedenheit aus. Wir haben keine Beispiele dafür. Denn Eusebius nimmt blos Rücksicht auf die einzelnen Kirchenlehrer, wenn er unterscheidet zwischen *ἀντιλεγόμενα* und *ὁμολογόυμενα*. Solche Einsprache gegen kirchliche Geltung eines Buchs dauerte aber länger fort und wurde auch gegen schon lange kanonisch geachtete Bücher erhoben: so gegen die Apocalypse des Johannes; und der Hebräerbrief wurde vom Abendlande völlig fern vom Kanon gehalten bis ins vierte Jahrhundert. Das war die letzte Differenz über den neutestamentlichen Kanon.[1])

So ist also auch hier die Entstehung des Kanons im Un-

---

[1]) Mscr. In der morgenländischen Kirche ist der Umfang der neutestamentlichen Schriften nie sicher geworden: nur über die 4 Evangelien die Apostelgeschichte und die paulinischen Briefe, unter welche hier der Brief an die Hebräer gerechnet ist, besteht kein Zweifel. Im Abendland nachdem im 4. Jahrhundert der Brief an die Hebräer für paulinisch und kanonisch erkannt, die Festsetzung der Synoden von Hippo und Carthago, welche aber von Rom aus nie bestätigt.

Die lutherische Kirche hat über den Umfang der heiligen Schrift nichts bestimmt, ihre Theologie zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Schriften unterschieden, während reformirte Bekenntnisse Verzeichnisse derselben enthalten. Das Conc. Trid. kanonisirte, was in der Vulg.

klaren. Wir begreifen, daß die Briefe Pauli der heidnischen Christenheit am Nächsten lagen und am Meisten galten. Insofern ist es erklärlich, daß die Uebereinstimmung bei diesen Briefen am größten ist; sie ist es aber auch bei den 4 Evangelien und bei den Acta. Bei der Apocalypse nahm man Anstoß an ihrer prophetischen Beschaffenheit; der Hebräerbrief trug keine Ueberschrift. Er war überdies wie auch der Brief des Jacobus an jüdische Christen gerichtet. So können wir uns wohl manche Erscheinungen in der Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons erklären, aber das reicht nicht aus, um zu sehen, wie es zuerst zu einem Kanon kam und sich dann allmählich die Ungleichheiten ausglichen. So bedarf es einer zweiten Thätigkeit, um über die Bedeutung dieser Schriften für die Christenheit zu einem sicheren Urtheil zu kommen.

2. Innere Kritik des Kanons.

Am Leichtesten wird diese bei den Apocryphen des Alten Testaments. Bei der Darstellung der biblischen Geschichte und Lehre stellte sich heraus, daß in Bezug auf den Inhalt die Gesammtheit der alttestamentlichen Schriften abgesehen von den Apocryphen ein in sich geschlossenes Ganzes ausmachen und ebenso die Gesammtheit der neutestamentlichen Schriften: wogegen jene sgn. Apocryphen sich weder den alttestamentlichen Schriften angemessen oder als Ergänzung anschließen, noch auch ein nothwendiges Mittelglied zwischen dem alten und neuen Testament bilden. Sie stehen verloren dazwischen. Hiedurch rechtfertigt sich ihre Ausschließung vom Kanon.

Aber andere Schwierigkeiten hat die Lösung der Aufgabe, die noch bleibt. Denn es gilt, sich Rechenschaft zu geben, welches die Zusammengehörigkeit dieser Schriften des alten und neuen Testaments ist in Bezug auf die Geltung, welche dieser Complex von Schriften als die heilige Schrift der Christenheit hat. Und für solche Würdigung des Kanons ist bis jetzt fast nichts geschehen. [1])

---

[1]) Mscr. Die innere Kritik des Kanons erstreckt sich auf den alt-

Es ist davon auszugehen, daß alle Bestandtheile des biblischen Kanons von Israeliten herrühren, wie dies die Betrachtung der einzelnen Schriften bewiesen hat. Die alttestamentlichen Schriften sind dem Volk des heilsgeschichtlichen Berufs die heiligen Schriften gewesen. Es fragt sich, wie sie in dieser ihrer Zusammensetzung dazu geeignet gewesen sind. Dabei ist nicht zu vergessen, daß es sich um eine Gemeinde Gottes handelt, die es als Volk war. Gar vieles was für die Gemeinde des neutestamentlichen Heils und besonders für die heidnische Christenheit von keiner ersichtlichen Bedeutung ist, war von der entschiedensten Bedeutung für die alttestamentliche Gemeinde Gottes, die es als Volk war. Und auch das ist nicht zu vergessen, daß das jüdische Volk einer schlüßlichen Verwirklichung seines heilsgeschichtlichen Berufs noch entgegensieht, so daß ihm dieselbe Schrift, welche ihm einst als der Volksgemeinde Gottes diente, noch wird dienen müssen, um es als Volk in das Reich Gottes einzuführen und es als christlich gewordenes Volk zu leiten. Von einer bestimmten Zeit an war das jüdische Volk dem fertig vorliegenden Kanon heiliger Schriften unterstellt. So

---

testamentlichen wie derselbe geschichtlich feststeht und wird an dem neutestamentlichen in der Art vollzogen, daß der Abschluß desselben durch die Synoden von Hippo und Carthago zu Grunde zu legen ist, wobei es sich fragen wird, ob die Unterscheidung von protokanonischen und deuterokanonischen Schriften, wonach letztere nur nach Maßgabe ihrer Uebereinstimmung mit den ersten normativ, eine andere als blos historische Berechtigung hat.

Es kommt jetzt nicht in Betracht, was diese Schriften einzeln für die Zeit gewesen sind, in welcher und für welche zunächst sie entstanden, sondern was sie in ihrer geschlossenen Einheit für die Gemeinde der Folgezeit waren, nachdem sie ein Ganzes heiliger Schriften geworden. Und zwar was sie für die Gemeinde als solche und so erst für die Einzelnen als deren Glieder waren. Hierauf zu antworten ist ermöglicht durch die Würdigung der einzelnen Schriften, welche vorangegangen, von woher vorliegt, welches der eigenthümliche Inhalt jeder einzelnen und wie ganz sie bis ins Einzelnste ist, was sie als Ganzes ist.

wird zu unterscheiden sein zwischen der Zeit, wo die Schriften des Kanons entstanden und der Zeit, wo der Kanon zusammengestellt wurde einerseits, und zwischen der Zeit, in der das jüdische Volk diesem Kanon unterstellt war. Das Gesammtergebniß der vorausgegangenen Geschichte und ein einheitliches und volles Denkmal derselben muß das jüdische Volk in dieser Sammlung gesehen haben. Da kommt es darauf an, sie mit dieser Anforderung zu vergleichen.

[1]) Die Thora sammt dem auf dieser gebauten Geschichtswerk, welchem Buch Ruth einzugliedern ist, lehrt die Heilsgeschichte in ihrem Gange vorwärts bis dahin, wo kein israelitisches Gemeinwesen mehr war. Die Chronik nebst Esra weist die Wurzeln des neuen Gemeinwesens auf in der seinem gegenwärtigen Bestande vorausgegangenen Geschichte. Was man den levitischen Character der Chronik nennt, entspricht der Beschaffenheit des neuen Gemeinwesens, die man aus Nehemia kennen lernt. Man sieht hier und im Buche Esther, für welches bezeichnend ist, daß der Name Gottes nicht darin genannt ist, weil diese Rettung der in den persisch-medischen Landschaften wohnenden Judenschaft eine rein menschliche Sache war, den Uebergang von den heilsgeschichtlichen Thaten Gottes zu dem menschlichen Thun eines Volks, welches nur noch durch solche Vergangenheit und deren Ergebnisse ausgezeichnet ist.

Was es um die Auflösung des davidischen Reiches und die Preisgebung des Volkes Gottes an die völkerweltliche Macht, sowie um die Wiederherstellung eines jüdischen Gemeinwesens unter fremder Botmäßigkeit ist, wie dieselbe zu verstehen ist im Blick auf den heilsgeschichtlichen Beruf Israels, lehren in einem von der biblischen Theologie her bekannten inneren Zusammenhange die Prophetenschriften, an welche sich Buch Daniel anschließt, welches die fernere Geschichte der Völkerweltmacht richtig würdigen lehrt, während Buch Jona den prophetischen Beruf selbst ins Licht stellt.

---

[1]) Die vier folgenden Abschnitte aus dem Mscr.

Alle diese Schriften lehren die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft derjenigen Geschichte, deren Träger Israel ist, kennen und verstehen. Von der Eigenthümlichkeit des geistigen Lebens des Volkes dieser Geschichte geben die übrigen Schriften Zeugniß: nach der religiösen Seite das Psalmbuch mit Einschluß der Klagelieder Jeremiä, in Bezug auf das ethische Urtheil die Proverbien, in Bezug auf die Würdigung des gemeinmenschlichen Lebens und zwar die Lust desselben das hohe Lied, die Unlust desselben Kohelet, das Schicksal des Einzellebens Hiob.

So hatte die Gemeinde ein Denkmal der Vergangenheit, aus der sie stammte, und wie ganz jeder einzelne Bestandtheil desselben das ist, als was er eine Stelle darin einnimmt, wird sich aus der Untersuchung der einzelnen Schriften ergeben haben. Alles was ihr noth that, um sich selbst zu verstehen, und sich darnach zu verhalten, fand sie hier in der Art, wie es gerade aus derjenigen Zeit und Geschichte hervorgehen konnte, in welcher sie wurzelte.

[1]) Aber dieselbe heilige Schrift, die es für das jüdische Volk jener Zeit war, war es damals auch für die Gemeinde Christi Jesu und zwar nicht blos, so lange dieselbe innerhalb des jüdischen Volks beschlossen war, sondern auch außer demselben auf heidnischem Gebiet: für die werdende und gewordene heidnische Christenheit. Auch den Heiden durfte die Predigt des Evangeliums nicht als etwas schlechthin Neues erscheinen, sondern sie mußten wissen, daß ein Wort Gottes je und je auf diese Verwirklichung der Geschichte des Verhältnisses zwischen Gott und Menschheit ergangen sei und darauf gezielt habe. Es zeigt aber der thatsächliche Erfolg, daß es darauf abgesehen war, die außerisraelitische Völkerwelt zur Stätte des Heils zu machen, und daher fragt sich sonderlich, wie die heilige Schrift alten Testaments fort und fort der in der außerisraelitischen Völkerwelt stehenden Kirche das leistet, was sie anfangs leistete, als die Verkündi-

---

[1]) Heft von 1858.

gung die Grenze der alttestamentlichen Gemeinde überschritt. [1]) Vermöge des Zusammenhangs der apostolischen Predigt mit jener Geschichte, deren Denkmal die alttestamentliche Schrift ist, behielt sie auch für die Gemeinde, welche durch die apostolische Predigt gesammelt wurde, dieselbe Bedeutung, wie für die alttestamentliche, aber freilich so, daß Alles in das Licht der apostolischen Predigt treten mußte. Große Abschnitte wie in der Chronik Esra und Nehemia sind jetzt freilich nur mittelbar von Bedeutung.

Die neutestamentliche Schrift hat an dem Werk des Lukas ein Geschichtswerk, welches dem aus der Thora erwachsenen vergleichbar eine Geschichte des *εὐαγγελίζεσθαι* bis dahin, wo Paulus in Rom ist, giebt, während das Evangelium Marci erzählt, wie das *εὐαγγέλιον*, welches jetzt durch die Welt geht, in erfüllendem Anschluß an das Wort der prophetischen Verkündigung des alten Testaments, in die Welt eingetreten, wobei es nicht um das Wort sowohl als um die Vorgänge zu thun ist. Die Gemeinde Jesu als Gemeinde des Himmelreichs rechtfertigt Matthäus aus der Geschichte Jesu und Johannes läßt sie davon Zeugniß geben, daß es sich darum handelt, an ihn als den Sohn Gottes zu glauben, und was dies heißt. Im Evangelium Marci findet sich großentheils dasselbe, was im Evangelium Matthäi enthalten ist, aber ohne die apologetisch-elenchthische Tendenz, mit der es in letzterem verbunden ist: in ihm wie im Evangelium Lucä ist es auf den unmittelbaren Eindruck der Thatsachen abgesehen, bei Matthäus und Johannes auf Einprägung der aus ihrer Erzählung hervorleuchtenden Gedanken.

Die neutestamentliche Schrift hat Vorhersagung im zweiten Petrusbrief und der Apocalypse, hier auf die Erfüllung der Verheißung gerichtet, dort auf die Entartung und Verwilderung, welche innerhalb der Christenheit nicht ausbleiben wird.

---

[1]) Das Folgende bis S. 255 aus dem Mscr.

In den übrigen Schriften giebt zumeist der Heidenapostel der heidnischen Christenheit als solcher Weisung oder Unterweisung, welche der jetzigen Kirche um so unmittelbarer anwendbar. Der Römerbrief setzt auseinander, was es um das Christenthum gegenüber dem Heidenthum und Judenthum, seine Bestimmung für die Menschheit und für den Menschen ist; der Epheserbrief, was es um die Kirche ist, was es heißt, in ihr sein, und wie sich zu verhalten hat, wer in ihr ist. Die christliche Hoffnung wird in dem ersten und zweiten Thessalonicherbrief entwickelt, der rechtfertigende Glaube als die Heilsbedingung, neben welcher nichts anderes statt hat, im Galaterbrief, die Zugehörigkeit zu Christo als die Völligkeit des Heils, welches keiner anderweitigen Ergänzung bedarf, im Kolosserbrief, die rechte christliche Freiheit im Leben des Einzelnen und der Gemeinde und in der Lehre im ersten Korintherbrief, das Verhältniß der Gemeinde zu dem apostolischen Amte im zweiten Korintherbrief, das Amt der Gemeindeverwaltung im ersten Timotheus- und Titusbrief, der Beruf des εὐαγγελίστης im zweiten Timotheusbrief, das Verhalten des Amtsträgers zu einzelnen Christen im Brief an Philemon.[1]) Der erste Brief des Petrus läßt die Vermahnung aus der zwischenzeitlichen Natur der Gegenwart hervorgehen und eben diese lehrt der Hebräerbrief so erkennen, indem die Gegenwart Christi, daß daraus eine Befestigung im Halten am Bekenntniß erwächst. Der Brief Jacobi und der erste des Johannes schärfen ein das ποιεῖν τὸν λόγον, jener ins Einzelne gehend, dieser auf das Grundwesen desselben zurückgehend. Im Brief Judä und im zweiten des Johannes wird der Ernst geltend gemacht gegen ein Christenthum, welches Verläugnung seines Wesens oder Verkehrung desselben in sein Gegentheil ist. Im dritten Brief ist die Mäßigung des Kirchenregiments gegen Unbotmäßigkeit zu lernen.

---

[1]) Am Rande: Phil.?

Es ist zuzusehen, ob damit die neutestamentliche Gemeinde nicht ein zureichendes Denkmal ihrer Ursprungsgeschichte besitzt, um darnach alle ihre Lehre und all ihr Verhalten des Einzelnen und das gemeindliche zu bemessen, und fort und fort daraus zu schöpfen, wessen sie bedarf, um in Uebereinstimmung mit ihrem heilsgeschichtlichen Ursprunge und Anfange die Zeit ihrer wesentlich immer gleichen Gegenwart zu durchleben. Das Alttestamentliche, sei es Geschichte oder Weissagung oder Gebet oder Lehrweisheit, muß sie sich ins Neutestamentliche übersetzen, das Neutestamentliche selbst aber vor Allem in seiner geschichtlichen Bestimmtheit erfassen, dann aber ihm den Ausdruck geben, in welchem es der Gegenwart dient, und es anwenden nach Maßgabe der Verschiedenheit zwischen der Gestalt jener Anfangszeit und der der Gegenwart.

3. Beantwortung der Frage, was es um die heilige Schrift sei.

Nun sind wir bei der wissenschaftlichen Beantwortung dieser Frage, mit welcher die Schriftwissenschaft angefangen, angelangt. Sie wird beantwortet auf Grund der wissenschaftlichen Erkenntniß der Wirklichkeit der Schrift und zwar ihrer Wirklichkeit im Verhältniß zu der Gegenwart des Christenthums. Sie ist ein Denkmal derjenigen Geschichte, in welcher das Christenthum der Gegenwart wurzelt, sie selbst und ihr Verständniß, womit auch das Verständniß des gemein menschlichen Wesens gegeben ist, so darreichend, daß sich darin die eigenthümliche Beschaffenheit dieser Geschichte selbst ausprägt und der gegenwärtige Thatbestand des Christenthums darin den maßgebenden Ausdruck aller seiner Voraussetzungen hat. Dies in vollkommener Weise zu sein, ist ihre Vollkommenheit. Was sie aber als Ganzes ist, das ist jede einzeln an ihrem Theil und ist jede bis in ihr Einzelnes. Aber sie ist es für die ganze Kirche, nicht für jede ihrer Zeiten und Gebiete in derselben und gleichen Weise, noch für die Einzelnen als Ganzes gleichermaßen. Sache der wissenschaftlichen Thätigkeit ist es, sie als Ganzes der Kirche je und

je zur Erkenntniß zu bringen, und das Ergebniß dieser Thätigkeit ist eine Anticipation dessen, was sie der Kirche am Ende ihrer Lebensgeschichte sein wird: eine der Natur der Sache nach unvollkommene, aber die einzig mögliche Anticipation derselben.

Dies ist nun etwas anders, als wenn ganz allgemein und dogmatisch gesagt wird, die Schrift, wobei unsicher bleibt, welches ihr Umfang, ist das Wort Gottes, und daraus gefolgert wird, welches also ihre Beschaffenheit ist: was dann die Beschaffenheit des Wortes Gottes überhaupt, nicht der Schrift ist. Sie ist, sagen wir auf Grund ihrer wirklichen Beschaffenheit, das stetige ein für alle Mal gegebene, weil aus der heilsgeschichtlichen Zeit stammende Wort Gottes für die Kirche zwischen ihrem grundlegenden Ursprung und ihrem abschließenden Ende. Als einheitliches Ganzes ist sie das und für das Ganze der Kirche ist sie es, und dies in vollkommener Weise zu sein, ist ihre Vollkommenheit. An dieser ihrer Vollkommenheit haben alle ihre Bestandtheile Antheil, aber jeder nur nach Maßgabe der Stelle, die er im Ganzen einnimmt. Begegnen Einseitigkeiten und Unrichtigkeiten, so sind sie darauf anzusehen, ob sie dieser Vollkommenheit, welche etwas anderes ist als bloße Freiheit von Unrichtigkeiten, ob sie dem was der einzelne Bestandtheil in seinem Verhältniß zum Ganzen der Schrift sein soll, Eintrag thue. Dieselben kommen aber nicht hier erst in Betracht, sondern schon bei der Untersuchung der einzelnen Schriften. Es stehen nicht sie und die allgemeine Aussage, die Schrift sei das Wort Gottes, einander gegenüber, sondern die Aussage, was es um die heilige Schrift ist, ist das Ergebniß der Ermittelung der Wirklichkeit der heiligen Schrift mit Einschluß jener Einseitigkeiten und Unrichtigkeiten.

Darnach bestimmt sich auch das Urtheil über den Ursprung welcher der heiligen Schrift eigenthümlich ist, im Unterschied von den Erzeugnissen der kirchlichen Lebensbewegung. Es ist nicht im Allgemeinen zu sagen, daß sie inspirirt, was eine viel zu weitschichtige Aussage ist, sondern daß sie Werk des Geistes

Gottes in demjenigen besonderen Sinn ist, wie es die erkannte Besonderheit dieses Erzeugnisses des heiligen Geistes gegenüber anderen mit sich bringt. So mannigfaltig die Bestandtheile der Schrift, so mannigfach ist auch die Wirkung des Geistes Gottes in denen, von welchen sie herrühren, in allen aber mit der Richtung auf die Einheit, zu welcher sie bestimmt sind zusammenzutreffen. Auf Seite des Geistes Gottes ist es vermöge des letzteren eine und dieselbe Wirksamkeit aber vermöge des ersteren zwar nicht Stufen und Grade der Inspiration wohl aber die verschiedensten Weisen seiner Wirksamkeit. Darnach ist sie zu beschreiben, also nach Analogie anderer schriftstellerischer Thätigkeit, sofern dieselbe unter der Wirkung göttlichen Geistes und insonderheit des Geistes Jesu Christi geschieht. Anders ist die Herstellung, Abschreibung oder Ausziehung eines genealogischen Verzeichnisses, anders die Erzählung einer zusammenhangenden Reihe von Thatsachen unter einheitlichem heilsgeschichtlichem Gesichtspunkt, anders die Aufzeichnung eines Gebets, anders die Abfassung eines Gedichts, anders der Bericht von einem Gesichte der Offenbarung, anders die Abfassung schriftlicher Weissagungen, anders ein Brief, in welchem wieder die mannigfaltigste Abstufung der inneren Lebensbewegung möglich ist, nach Maßgabe der Mannigfaltigkeit des Anlasses zu schreiben. Und wiederum ist nach Maßgabe der biblischen Geschichte, weil nicht dogmatisch, sondern historisch, zu unterscheiden zwischen dem Geiste Jehovahs, welcher in dem alttestamentlichen Verfasser wirksam ist und zwischen dem Geiste Jesu Christi, welcher in dem neutestamentlichen, wie er den einen, wie den andern vorfindet, und in wie anderer Weise er dort wirkt als hier. Endlich nach Maßgabe des Fortgangs der heiligen Geschichte, wie das Frühere für den Späteren schon vorhanden und seine Kenntniß desselben die Voraussetzung für das Wirken des heiligen Geistes ist.

Schriftbeweisführung.

Hat es mit der Schrift und ihrer Entstehung diejenige

Bewandtniß, die nun als Ergebniß der Schriftwissenschaft vorliegt, so ist es eine nothwendige Forderung, daß sie mit dem Ergebniß der systematischen Thätigkeit verglichen, letzteres an ihr geprüft, durch sie bewiesen werde. Dort liegt vor ein System von Thatsachen — denn auch die Ethik ist Aussage dessen, was es wesentlich um das christliche Verhalten ist, nicht ein Ideal desselben. Daß alle diese und keine andere Thatsachen das Christenthum ausmachen, daß jede an ihrer Stelle also im richtigen Zusammenhang des Ganzen, daß sie so und nicht anders, und daß der Ausdruck entsprechend sei, dafür ist die Schrift zu vergleichen — also ob es schriftgemäß sei.

Dafür ist nun die ganze Schrift zu vergleichen, welche dafür erkannt ist, ohne Einschließung der Apocryphen, ohne Ausschließung ihr zugehöriger Bestandtheile, so zwar, daß jeder Bestandtheil nach der Stelle, die er im Ganzen einnimmt, in Betracht kommt und nicht einzelne Aussprüche blos als vereinzelte, sondern nur immer nach Maßgabe der Bedeutung welche sie im Zusammenhange haben. Zunächst stehen die von der Schrift beurkundeten Thatsachen, die vergangenen Gegenwärtigen und die Vorhergesagten, wo denn Vorhergesagtes nachmals zur Gegenwart wird und das Vorhergesagte von einer neuen Gegenwart aus geweissagt wird. Nächst den Thatsachen kommen die auf sie bezüglichen Lehrsprüche, die Anwendungen, welche von ihnen gemacht sind. Die Mannigfaltigkeit des Ausdrucks für die eine und selbe Thatsache will ferner erwogen sein: ob dieselbe auf eine Einheit hinauskommt, in welcher ihm der des Systems entsprechend ist. Durchweg ist der Unterschied des Alt- und Neutestamentlichen zu beachten: Letzteres wie es Ersteres zu seiner Voraussetzung hat, Ersteres wie es von Letzterem sein Licht erhält.

III. Die Wissenschaft der Kirche.

[1]) Die Kirche beruft sich auf die Schrift. Deshalb gieng

---

[1]) Heft von 1847/48.

die Schriftwissenschaft voraus. Wir sehen jetzt zu, wie sich dasselbe in Christo vermittelte Verhältniß Gottes und der Menschen, das wir im System ausgesagt haben, in der Kirche findet. Wir konnten aber nicht an die systematische Theologie kommen, ohne vor Allem, was es wesentlich um das Christenthum sei, auszusprechen, und weiter konnten wir dies nicht thun, ohne auch der Kirche zu gedenken, weil das Christenthum wesentlich Kirche ist. Was es um die Kirche sei, hat sich inzwischen in der Beschäftigung mit der Schriftwissenschaft durch die Schrift bewährt. [1]) Als Christ weiß der Theolog, daß die Kirche das Gemeinwesen des Heils ist und als solches ein zunächst unsichtbares Dasein hat, welches nur in die Sichtbarkeit tritt. Darnach ist also das Sichtbare zu würdigen als Versichtbarung des wesentlich Unsichtbaren.

Mit dieser Voraussetzung gehen wir an die Wissenschaft der Kirche und wollen zusehen, ob sich jene Erkenntniß, was es um die Kirche sei, nachdem sie sich schriftmäßig erwiesen, auch kirchengeschichtlich bewähre. Jene wesentliche Erkenntniß der Kirche, die gleich von vornherein in unserer Aussage von dem Wesen des Christenthums enthalten ist, bedürfen wir, um für das Verständniß der Geschichte der Kirche befähigt zu sein. Denn wie viel man auch davon redet, daß die Geschichte eine Lehrerin sei, so zeigt doch die Erfahrung, daß sie nur denjenigen belehrt, welcher die wesentliche Wahrheit schon mitbringt; sonst zeigt diese Fülle von Thatsachen Jedem ein anderes Gesicht. Aber die wesentliche Erkenntniß sei es von dem Wesen des Staats oder von dem Wesen der Kirche wird sich freilich in der Geschichte bewähren und legt sich über der Beschäftigung mit der Geschichte in die Mannigfaltigkeit und den Reichthum ihres Inhalts auseinander. Wenn die wesentliche Erkenntniß der Kirche, die wir mitzubringen glauben, nicht die wahre Erkenntniß ist, so werden wir davon überführt werden, indem sich uns nicht die ganze Fülle der Thatsachen der Kirchengeschichte

[1]) Die beiden folgenden Sätze aus dem Mscr.

in eine Einheit zusammenstellt. Um eine unrichtige Anschauung von der Kirche kirchengeschichtlich zu erweisen, als ob sie die wahre wäre, wird man immer ganze Seiten und Theile der Kirchengeschichte bei Seite legen müssen, einen selbstwillig erwählten Weg einschlagen müssen, auf welchem man durch die Geschichte der Kirche hinwandelt, statt daß man mit der Kirche ihren Weg gehen sollte.

Die älteste Darstellung der Kirchengeschichte, welche diesen Namen verdient, ist die des Eusebius.[1]) Er hat die Geschichte der einen christlichen Kirche dargestellt. Die Katholicität der Kirche ist sein Augenmerk. Als durch die Reformation die wahre Katholicität der Kirche wieder ans Licht gestellt wurde, hat das zweite epochemachende kirchengeschichtliche Werk Flacius in seinen Magdeburger Centurien[2]) geliefert. Sein Blick ist auf die schriftmäßige Kirche gerichtet. Zwischen Eusebius und Flacius sind eigentlich nur kirchliche Chronisten zu finden. Nach Flacius aber folgen nur confessionelle Archäologen. Ein neuer Fortschritt der Kirchengeschichtsschreibung wurde herbeigenöthigt durch eine Reihe von Anfechtungen der traditionellen Anschauung von der Geschichte der Kirche. Der erste dieser Angriffe zu Ende des siebzehnten Jahrhunderts war der von Gottfried Arnold[3]), welcher die subjective Frömmigkeit geltend machte gegen die Kirche, so daß ihm die Kirchengeschichte in eine Geschichte der Heiligen zerfiel. Den zweiten Angriff machte Henke[4]), welcher mit überlegenen Gaben den subjectiven Verstand gegen die Kirche geltend machte. Vor diesem angeblich gesunden Menschenverstande wurde die Kirchengeschichte zu einer Geschichte menschlicher Thorheit. Hierauf haben Spittler[5]) und Planck[6]) sich das Ver-

---

[1]) Hist. ecclesiast. rec. Schwegler. 1852.
[2]) 1559—1574 (13 Voll.)
[3]) Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorien 1699.
[4]) Allgemeine Gesch. der christl. Kirche 1788—1804.
[5]) Grundriß der Geschichte der christl. Kirche 1782.
[6]) Geschichte der Entstehung u. s. w. unsers protest. Lehrbegriffs

dienst erworben, die weltliche Seite an der Kirche an's Licht zu stellen und zur Geltung zu bringen, wobei aber die geistliche Seite derselben nothwendig zu kurz kam. Man stellte eine sgn. pragmatische Geschichte der Kirche her, deren ganze Kunst darauf gerichtet war, große Wirkungen aus einer Unzahl kleiner Ursachen herzuleiten. Das in der Kirchengeschichte waltende Wunder gieng hiebei verloren. Hiemit war nun einer wahren Kirchengeschichtsschreibung nach allen Seiten ihre Aufgaben gestellt. Sie zu lösen käme nun unserer Zeit zu.

Es will wohl die weltliche Seite der Kirche nicht vernachlässigt sein, aber immer muß doch die Kirche vor Allem die Gemeinde der Heiligen sein, so daß die Welt und das Weltliche nur an ihr ist. Indem aber die Kirche als Gemeinde der Heiligen anerkannt wird, so gilt es, ihre Geschichte auf die der subjectiven Frömmigkeit zu beschränken, es gilt endlich, anzuerkennen, daß die Kirche nur da die rechte ist, wo sie schriftmäßig ist und in dem Maße, wie sie schriftmäßig ist. Es will aber die Geschichte der Kirche beschrieben sein, nicht blos insofern sie Gemeinschaft ist, sondern ebenso insofern sie Anstalt ist und umgekehrt. Für die katholische Geschichtsschreibung ist sie wesentlich Anstalt, die protestantische (Neander)[1]) beschäftigt sich mit der Kirche zu sehr insofern sie Gemeinschaft des Heils ist. Im letzteren Fall denkt man die Kirche nur wie sie gewirkt ist durch die Heilsthatsachen, im ersteren wie sie gewirkt ist für die Heilsthatsachen. Beiderseits aber hat man die Kirche in der Geschichtsschreibung zu wenig als die Welt umfassende betrachtet und behandelt und hat sich in dieser Beziehung durch die weltliche Geschichtsschreibung müssen belehren lassen. In dieser Beziehung hat Ranke durch seine Geschichte der Päbste (1827) und

---

1781—1800. Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung 1803 bis 1809.

[1]) Allgemeine Gesch. der christl. Religion u. Kirche 1825 ff.

des Zeitalters der Reformation (1839) eine bis jetzt noch wenig beachtete Lehre gegeben. Namentlich die Kirchengeschichte der letzten Jahrhunderte erscheint in Folge dieser Vernachlässigung viel zu dürftig gegenüber dem Reichthum der weltlichen Geschichte, weil man nicht bedacht hat, daß alle sittlichen Bewegungen innerhalb der Christenheit durch irgend welche religiöse Zustände bedingt sind. Da ist namentlich protestantischer Seits die Kirchengeschichte zu einer Geschichte der Mission und Theologie zusammengeschrumpft, statt eine Geschichte der Christenheit zu sein. Aber auch nach einer anderen Seite hin haben wir Ursache, der Kirchengeschichte einen größeren Umfang zu vindiziren: indem nemlich selbstständige Disziplinen von ihr ausgeschieden sind, entstanden die Disziplinen der Dogmengeschichte der Patristik, der kirchlichen Archäologie, der Symbolik.

Die Dogmengeschichte, wenn wir die Vorarbeiten abrechnen, die seit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts geliefert wurden, durch welche aber immer noch keine abgesonderte Disziplin geschaffen worden war, verdankt ihren Ursprung dem Rationalismus und namentlich dem Vater desselben, Semler, seiner 1759 erschienenen Einleitung in S. J. Baumgartens Glaubenslehre. Semler verfolgte dabei die ausgesprochene Absicht, zu zeigen, daß die Dogmen nicht von je her so gestaltet waren wie sie jetzt sind, um durch Aufweisung ihrer geschichtlichen Wandelbarkeit ihren Inhalt zweifelhaft zu machen. Hiebei waltete eine durch die voraufgegangene Orthodoxie verschuldete Verwechslung des christlichen Glaubens und der Dogmen christlicher Dogmatiker ob. Eine Geschichte der Dogmen, wie diese Bestandtheile der Dogmatik sind, gehört in die Geschichte der Theologie, ist eben Geschichte der Dogmatik. Aber es handelt sich ja vor allem um den einigen Gesammtinhalt des christlichen Bekenntnisses wie es kirchliches Gemeinbekenntniß ist. Hat man es mit diesem zu thun, so gewinnt man doch offenbar nur einen Theil der Kirchengeschichte, nemlich denjenigen Theil, in welchem dargestellt wird die Bewegung des kirchlichen Ge-

sammtlebens, insofern dasselbe Bekenntniß des Glaubens im Wort ist. Die Dogmengeschichte, wenn sie nicht Geschichte der Dogmatik sein will, wovor sie sich doch ausdrücklich verwahrt, ist nur Geschichte der Kirche nach einer Seite ihrer Gesammtbewegung. Da kommt also immer zur Darstellung 1) was in einer gewissen Zeit als kirchliches Gemeinbekenntniß ausgesprochen wurde, 2) was Ursache und Gegenstand einer kirchlichen Bewegung gewesen ist, wenn es auch nicht in ein kirchliches Gemeinbekenntniß gefaßt wurde und endlich 3) was eine solche erst später eintretende kirchliche Bewegung vorbereitete. Da giebt es also nicht, wie herkömmlich übel eingetheilt wird, eine allgemeine und eine specielle Dogmengeschichte, in welcher letzteren man sich genöthigt sieht auch von solchen Dogmen zu reden, die nie Gegenstand und Ursache einer Bewegung des kirchlichen Gesammtlebens gewesen sind, und man sieht sich genöthigt in jeder Periode von allen Dogmen zu handeln, während doch in verschiedenen Zeiten der Kirche Verschiedenes die Bewegung des kirchlichen Gesammtlebens bestimmt hat, nicht immer Alles.

Hiedurch nimmt aber mehr oder weniger die Dogmengeschichte die Gestalt einer Geschichte der Dogmatik an; man muß z. B. um doch auch die Eschatologie in jeder Periode fortzuführen, statt einer Geschichte des kirchlichen Gesammtbekenntnisses in dieser Beziehung zu geben, sich darauf beschränken, aus den einzelnen Dogmatikern darüber Ansichten zusammenzustellen oder man handelt von der Erkenntniß des Christenthums so gleichmäßig durch alle Perioden, daß man zufällige Aeußerungen der Kirchenväter über Inspiration so behandelt, als wären sie Aussagen des kirchlichen Gemeinbewußtseins. Wenn wir nun die Dogmengeschichte zurückführen auf die ihr wesentliche Aufgabe, nemlich Geschichte der im Wort den Glauben bekennenden Kirche zu sein, so ist sie ein unerläßlicher Theil der Kirchengeschichte und wer sie abgesondert behandelt, muß dies so thun, wie etwa wer die Ethik abgesondert behandelt, nemlich indem

er eingedenk bleibt, daß er es mit einem ausgeschiedenen Theil eines größeren Ganzen zu thun hat. [1])

Noch viel weniger aber ist Patristik eine Disciplin, welche auf Selbstständigkeit Anspruch machen könnte. Sie gehört theils der Kirchengeschichte an, theils der Geschichte der Theologie. Der ersteren, insofern es sich um die Männer handelt, welche bestimmend auf das Gesammtleben der Kirche eingewirkt haben, der letzteren aber insofern die wissenschaftlichen Leistungen der älteren Kirchenlehrer dargestellt sein wollen. Die Geschichte der Theologie aber gehört ans Ende des Systems theologischer Disciplinen zusammen mit der Encyklopädie.

Aehnlich ist es mit der kirchlichen Archäologie. Diese theilt mit der Patristik den Uebelstand, daß sie mit sich selber nicht ins Klare kommen kann, auf welche Zeit der Kirche sie sich beschränken muß. Bei der Patristik ist es ein rein willkührliches Verfahren, die Väter, mit denen man es zu thun hat, auf die ersten 4 oder 6 Jahrhunderte zu beschränken; und ebenso ist es bei der kirchlichen Archäologie. Sodann aber leidet die kirchliche Archäologie noch an dem zweiten Uebelstand, daß sie nicht einmal mit den Dingen, mit denen sie es zu thun hat, ins Klare kommt. Die Einen behandeln sie als Geschichte des christlichen Cultus in einem gewissen Zeitraum der alten Kirche, Andere nehmen auch die Geschichte der Kirchenverfassung dazu. Aber beides ist aus der Kirchengeschichte nicht auszuscheiden. Sie ist Geschichte der Kirche hinsichtlich der mit der christlichen Gemeinde selbst gesetzten Verhältnisse und doch unzweifelhaft ein nothwendiger Bestandtheil der Kirchengeschichte. Daß man jeden Theil der Kirchengeschichte oder daß man die Geschichte der Kirche hinsichtlich jeder ihr angehörigen

---

[1]) Mscr. Wie aber biblische Theologie neben biblischer Geschichte, so hat auch hier die Lehre, welche aus der Geschichte der heilsgeschichtlichen Erkenntniß stammt, ihre selbstständige Bedeutung, also deren Geschichte und Gegenwart, obgleich die Kirche nicht ohne sie dargestellt werden kann, auch selbstständig zu behandeln.

Zeit besonders behandeln kann, das ist keine Frage. Aber man thue es immer dessen eingedenk, aus einem größeren Ganzen einen einzelnen Bestandtheil zu besonderer Behandlung ausgelöst zu haben.

Die Symbolik endlich ist ebensowenig als die Archäologie zu einer sicheren Stellung ihrer Aufgabe gelangt. Zweierlei vermischt sich in ihr. Sie ist entweder Geschichte der Entstehung und der symbolischen Geltung der kirchlichen Gemeinbekenntnisse oder sie ist Darstellung des inneren Verhältnisses der verschiedenen Kirchengemeinschaften zu einander hinsichtlich der Lehre. Das erstere ist ein Bestandtheil der Kirchengeschichte und gehört dahin wo man es mit der ihren Glauben im Wort bekennenden Kirche zu thun hat. Das andere ist Darstellung eines gegenwärtigen Bestandes der Kirche und gehört also in die kirchliche Statistik.

Demnach wird die Wissenschaft der Kirche verständiger Weise nur zwei Disziplinen haben, welche, jede einzeln, das Recht der Selbstständigkeit besitzen und im Verhältniß zu einander ebenbürtig sind. Das eine ist die Wissenschaft der werdenden Kirche, das andere die Wissenschaft der gewordenen, die Geschichte der kirchlichen Vergangenheit und die der Darstellung der kirchlichen Gegenwart.

Wir betrachten zuerst

I. Die Geschichte der Kirche.

Hier gilt es, was auch gleich für die kirchliche Statistik dienen wird, sich alle wesentlichen Seiten der Kirche zu vergegenwärtigen, wodurch die Eintheilung sowohl der Geschichte als der Statistik der Kirche von selbst gegeben sein wird, abgesehen von den Perioden der ersteren, von denen später zu handeln ist. Da unterscheiden wir zuerst Umfang und Inhalt der Kirche, wie sie wird außer- und innerhalb ihrer selbst. Das erstere giebt die Geschichte der Ausbreitung der Kirche, hinsichtlich der anderen müssen wir die nothwendigen Seiten des Verhältnisses

und Bestandes der Kirche innerhalb ihrer selbst unterscheiden. Nun wissen wir, daß das Wesen der Kirche ihr schriftmäßiger Glaube ist sammt der Bethätigung desselben. Dieser ihr Glaube kommt in zweifacher Weise zur Erscheinung und wird Gegenstand der Geschichte im Wort und in der That. Die Geschichte der Kirche, sofern sie ihren Glauben im Wort bekennt, wäre Dogmengeschichte. Die Erweisung des Glaubens in der That wird eine zweifache sein: denn die Kirche lebt einerseits in der Welt wie innerhalb der natürlichen gegebenen Verhältnisse, und sie lebt in den durch sie selbst gegebenen und geschaffenen Verhältnissen: es ist wie mit dem einzelnen Christen, welcher in den Gemeinschaften des natürlichen Lebens wie in der Gemeinschaft des Lebens der Wiedergeburt steht. Einerseits bethätigt sich die Kirche in Bezug auf die Welt, d. h. auf die natürlichen Verhältnisse, andererseits als Kirchengemeinschaft innerhalb ihrer selbst, wo es sich um den Gegensatz von Amt und Gemeinde handelt. Denn dieser Gegensatz ist das der Kirche eigenthümliche, ihr selbst nothwendig einwohnende Verhältniß, ohne das sie nicht Gemeinschaft wäre. Was die Obrigkeit ist im Staat, ist das Amt in der Kirche. Dieses Verhältniß aber kommt in zweifacher Weise in Betracht, 1) hinsichtlich der Stellung, welche das Amt in der Gemeinde hat (Kirchenverfassung), 2) hinsichtlich der Handhabung des Amts an der Gemeinde (Cultus).

Wir haben demnach fünf verschiedene Seiten, nach welchen die Kirche durch ihre Geschichte hindurch verfolgt sein will. Diese Seiten der Kirche müssen in jeder Zeit der Kirche wiederkehren. Die Kirche kann nie eine derselben entbehren. Es ist daher nach dieser Seite hin die Eintheilung der Kirchengeschichte nicht der Willkühr anheimgegeben. Von der Periodeneintheilung kann erst später die Rede sein.

1) Der Anfang die Geschichte der Kirche ist nicht die neutestamentliche Geschichte, wohl aber ist nur eine fließende Gränze

---

[1]) Mser.

zwischen dieser und ihr. Wir haben keine geschichtlichen Quellen, welche über das Ende der zusammenhangenden Geschichte des neuen Testaments hinauf reichten, vereinzelte Ueberlieferungen zweifelhaften Werths abgerechnet.

1. Wachsthum der Kirche nach außen.

Die Jüngerschaft Jesu ist, wo die zusammenhängende neutestamentliche Geschichte aufhört, eine jüdische und heidnische, so zwar, daß letztere in ihren Gemeinden Juden umschließt, während das Umgekehrte wohl wenig, wie z. B. in Syrien der Fall war. Von einer weiteren Ausbreitung der jüdischen innerhalb ihres Volks ist nichts zu sehen. Die Ausbreitung der Kirche ist die der heidnischen Christenheit. Die Kirche verbreitet sich unter den Völkern durch ihr Zeugniß von Jesu und die Wirkung des in ihr waltenden Geistes, meist unter denen, unter welchen sie wohnt, seltener Weise durch solche, die über das Gebiet, in welchem sie verbreitet ist, hinausgehen. Als das römische Reich unter christlichen Beherrschern stand, waren die Mittel der weltlichen Machtübung wirksam, die christliche Kirche zur alleinigen religiösen Gemeinschaft desselben zu machen. Aus diesem verkirchlichten Reich giengen Sendboten aus unter die wandernden Völker der Germanen und nachher der Slaven, oder diese kamen in die Gebiete desselben: in beiden Fällen waren es die Völker, welche christlich wurden. Diese Völker thaten den ihnen benachbarten Zwang an, christlich zu werden, und auch wo Sendboten von ihnen ausgiengen zur Predigt des Christenthums, schlug dies leicht zu solchem Zwange aus, zu welchem die verweltlichte Kirche selbst die Mittel der Völker in Anspruch nahm, während der Islam gleichen Zwang über weite Gebiete der christlichen Welt erstreckte und einen Weltkrieg zwischen den Völkern Christi und denen Muhammeds, des dreieinigen und des nur einen Gottes entzündete. Ersteres zuletzt nach Entdeckung der transatlantischen Welt. Seitdem ist die Kirche allein für ihre Ausbreitung thätig, sei es daß sie

als Anstalt zu ihnen kommt, welche die Nichtchristen aufnimmt, oder das Wort von Jesu verkündigt, welches sie bekehrt.[1]) Am Spätesten hat sie solche Thätigkeit auf die Juden erstreckt.

2. Dogmengeschichte.

[2]) Die zweite Seite, nach der wir die Geschichte der Kirche zu betrachten haben, ist das Wortbekenntniß der Kirche: die Geschichte des Glaubens der Kirche, wie er sich ins Wort gefaßt hat. Es hatte in dieser Beziehung der Glaube eine dreifache Aufgabe, zunächst sich auszusprechen in der Form des apostolischen Worts, so daß dieses nur reproducirt wurde; sodann einzugehen in die Weltform, des Erzeugnisses und Gewinnes des natürlichen Lebens sich zu bemächtigen und dasselbe sich für seine Ausgabe dienstbar zu machen und drittens sich zu behaupten gegen den Irrthum und also zum Behuf der Beseiti-

---

[1]) Heft von 1848. Jenes ist die katholische, dieses die protestantische Weise der Mission. Römischer Seits verband man damit auch wohl den äußeren Zwang, protestantischer Seits hat man höchstens die Mittel welche der Handelsverkehr an die Hand gab dafür benützt. Immer aber hatte man es jetzt in der Regel nicht mit einer an die Christenheit angrenzenden Welt zu thun, sodaß die Christenheit nur ihre Grenzen allmählich hinausgerückt hätte, sondern in der Regel galt es der neuentdeckten Welt des westlichen und östlichen Indiens. In Folge dieser Entdeckung sieht sich jetzt auch die europäische Christenheit so an, als habe sie überall in der Welt ihre Grenzen, als grenze sie überall an die außerchristliche Welt. So ist das Werk der Mission zu einem die ganze Welt umfassenden geworden. Eine neue Weise das Christenthum in jene außerkirchliche Welt zu bringen, in welcher sich, was an der römischen recht ist, mit der Wahrheit der protestantischen verbindet, ist nur erst in kleinen Versuchen, aber mit der gewissen Zukunft großer Bedeutsamkeit ins Leben getreten, nemlich die Verpflanzung christlicher Gemeinden mitten in die heidnische Welt. Hiedurch kommt das Werk der Mission gewissermaßen wieder auf die älteste Weise der Ausbreitung des Christenthums zurück. Diese christlichen Gemeinden sind innerhalb der außerchristlichen Welt, was die Christenheit überhaupt anfänglich in der römischen Welt war.

[2]) Alles Folgende ist dem Heft von 1848 entnommen.

gung desselben sich diejenige Form zu geben, durch welche der Irrthum ausgeschlossen wurde. Das erste, daß die Aussage des Glaubens nur Reproduction des apostolischen Worts ist, finden wir begreiflicher Weise in der auf die apostolische Zeit zunächst folgenden Periode eine Zeit lang allein vor. Das kirchliche Gemeinbekenntniß, in welchem sich die Wahrheit von Gott Vater, Sohn und Geist näher und ins Einzelne darlegt, hatte die ganze Einfachheit des apostolischen Worts.

Das zweite aber, daß der Glaube eingieng in die Weltform, kam theils auf, um Eingang zu gewinnen für die christliche Wahrheit oder auch um die christliche Wahrheit zu behaupten gegen die außerchristliche weltliche Wissenschaft und Bildung, theils kam es auf, damit der Glaube sich selbst eine wissenschaftliche Gestalt schuf, oder um die weltliche Wissenschaft, die er vorfand, zu verchristlichen. Immer war dabei Gefahr, daß sich der Glaube in seiner Selbstaussage abhängig machte von dem Erzeugniß eines außer ihm gelegenen Gebiets. Zuerst nun ist der Glaube in die Weltform eingegangen mit apologetischem oder elenchthischem Zweck. So bei den Apologeten und den Alexandrinern. Späterhin als man die Wissenschaft auch christlicher Seits ehren lernte um ihrer selbst willen, ging man darauf aus, die vorgefundene weltliche Wissenschaft zu verchristlichen. Dies Bestreben herrscht von Joh. Damascenus an durch die ganze Scholastik hindurch. Die Reformation hat dem ein Ende gemacht, wenigstens zunächst protestantischer Seits, indem sie die Unangemessenheit der vorgefundenen Begriffe weltlicher Wissenschaft mit den Thatsachen des geoffenbarten Heils aufzeigte. Es war nun die Aufgabe, daß der Glaube sich selbst eine Wissenschaft schuf und damit meinte er beschäftigt zu sein, indem er sich nacheinander die verschiedenen Gestaltungen der neuen Philosophie aneignete. Er hielt die Philosophie eines Cartesius und Leibnitz und Wolf für christlicher, als den Reformatoren die Philosophie des Aristoteles erschienen war. Die Orthodoxie konnte meinen, sich z. B. der Wolf'schen Methode bedienen zu können und dadurch wissen-

schaftlich zu sein, ohne aufzuhören, Orthodoxie zu sein. Der Irrthum, in welchem man hier begriffen war, hat sich gegenüber der neuesten Philosophie augenscheinlich gemacht; und jetzt kommt es darauf an, ob der Glaube im Stande sein wird, sich seine Wissenschaft selbst zu gewinnen, oder ob die Theologie im Stande sein wird, eine systematische Aussage des Glaubens herzustellen. Auf jene Verchristlichung der weltlichen Wissenschaft durch die Scholastik ist die Reformation gefolgt, durch sie herbeigeführt, indem jene das Christenthum sich selbst unähnlich gemacht hat. Auf die vermeintliche Verwissenschaftlichung des Glaubens ist die Regeneration der protestantischen Kirche unserer Tage gefolgt, durch sie nothwendig geworden, indem jene den Glauben dazu gebracht hatte, daß er sich selbst fremd geworden war.

Zum Dritten, haben wir gesagt, war es Aufgabe des Glaubens, das Wort zu finden wider den Irrthum, der innerhalb der christlichen Lehre selbst aufkam. Während das Eingehen des Glaubens in die Weltform diesen insofern gefährdete, daß er abhängig wurde von dem Erzeugniß eines außerhalb des Christenthums gelegenen Gebiets, so wird der Glaube in der Bestreitung des Irrthums immer mehr oder weniger Gefahr laufen, einseitig zu werden in seiner Aussage. Daher es allezeit noth thun wird, sowohl von dem einen als von dem anderen zurückzugehen auf das apostolische Wort, damit die Selbstaussage des Christenthums weder weltlich noch einseitig werde. Gegen das erstere hilft die specifische Christlichkeit der Schrift, gegen das letztere hilft die allumfassende Fülle der Schrift. Die Selbstaussage des Glaubens wird sich daher immer einerseits vergleichen müssen mit der Gestalt des Christenthums, wie es ihr in der Schrift begegnet, und andererseits sich messen müssen mit der Gesammtfülle des Inhalts der Schrift. Es hat aber die Bestreitung des innerhalb der christlichen Lehre selbst aufkommenden Irrthums folgenden Gang genommen: Gegen diejenigen, welche das Christenthum entweder hatten heidnisch oder jüdisch machen

wollen, oder gegen Gnostiker und Ebioniten bedurfte es nur der Handhabung des apostolischen Symbolums. Dagegen wider den Irrthum über das Verhältniß Christi zum Vater, wobei die christliche Wahrheit vom Vater, Sohn und Geist im Uebrigen anerkannt wurde, bedurfte es einer neuen Aussage der Wahrheit, daß Christus der Sohn Gottes ist, in der Weise, daß damit zugleich auch das trinitarische Verhältniß Gottes neu und eigenthümlich ausgesagt wurde. Die Bewegung, aus welcher das nicänische Symbol hervorgegangen, lief nun aber dahin aus, daß das Trinitätsverhältniß einerseits und das Verhältniß der Gottheit und Menschheit Christi in einer zu vorherrschend logischen und zu wenig historischen Weise ausgesagt wurde. In dem Maaße nemlich, als die Aussage einer einzelnen christlichen Wahrheit abgesondert und ausgeschieden wurde von der Gesammtaussage des christlichen Glaubens, verlor dieselbe an geschichtlicher Lebendigkeit. Beweis dafür ist im vorliegenden Fall das athanasianische Symbol, welches den Gewinn des vorausgegangenen Kampfes um die reine Wahrheit des Trinitätsverhältnisses allerdings ausspricht, aber in einer Form, in welcher dasselbe nicht mehr dem geschichtlichen Gesammtinhalt des Christenthums angemessen ist. Doch war es genug, daß die beiden thatsächlichen Verhältnisse das der Trinität und das der Gottheit und Menschheit Christi so ausgesprochen wurden, daß alle innerhalb der christlichen Lehre selbst aufkommenden Irrthümer ausgeschlossen waren.

Während das christliche Morgenland durch die Bemühung, dem Irrthum über die Person Christi zu steuern, in Bewegung gesetzt war, erhob sich im Abendland über das Verhältniß von Natur und Gnade ein Streit von nicht geringerer Bedeutung, aber nicht von gleichem Erfolg. Dort nemlich ist es zu einem sicheren Ergebniß gekommen, wenn wir auch sagen mußten, daß das kirchliche Gemeinbekenntniß, welches aus dem Kampf um die Wahrheit von der Person Christi hervorgieng, eine zu sehr logische und zu wenig historische Form bekam. Hier dagegen

hat der Kampf, der um die Erkenntniß von dem Verhältniß zwischen Natur und Gnade geführt wurde, keinen letzten Schluß gefunden, daher wenn auch der pelagianische Irrthum abgewehrt wurde, dennoch der sgn. semipelagianische in der Kirche wirksam geblieben ist. Und überdies konnte auch die augustinische Bestreitung jenes Irrthums zu keinem ganz ausreichenden Ergebniß führen, weil bereits in anderer Beziehung das Verhältniß des Christen zu Christo allgemein einer irrigen Auffassung verfallen war. Insofern nemlich als die Persönlichkeit und Selbstständigkeit des Verhältnisses des Christen zu Christo benachtheiligt und verkümmert war durch eine falsche Stellung, in die man die Kirche zu Christo und den Einzelnen zu Christo gebracht hatte. Da nun die Kirche die Anstalt der Gnade ist, so konnte, sobald die Auffassung des Verhältnisses des Christen zur Kirche und zu Christo irrthümlich wurde, auch die volle Wahrheit dessen, was es um die Gnade sei, nicht mehr Platz greifen. Es kam daher nur soweit, daß derjenige Irrthum abgewehrt wurde, welcher den Sohn Gottes so zu sagen unnöthig machte, der Irrthum nemlich, welcher den Gegensatz von Natur und Gnade ganz verwischte. Aber es blieb nun immer möglich und kam auch so, daß man glaubte, der Gehorsam gegen die Kirche als die Anstalt der Gnade mache gerecht in der Gestalt der fides implicita, während doch eben die Kirche sich selbst ihren Werth als Anstalt der Gnade verkümmerte, indem sie die gegenwärtige Autorität des kirchlichen Priesterthums, eine wandelbare Autorität anstatt der unwandelbaren Autorität der apostolischen Schrift und der Schrift überhaupt zur Norm ihrer selbst machte. Hiedurch war nun beides, das Recht und die Verantwortlichkeit der christlichen Persönlichkeit benachtheiligt und das Christenthum des Einzelnen ward aus einem persönlichen Verhältniß zu Christo ein sachliches Verhältniß zur Kirche, welche dann selbst wieder als eine sachliche Anstalt aufhörte, Gemeinde der Heiligen zu sein. Hiegegen half nun, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben wieder ans Licht gestellt wurde,

womit zugleich auch die volle Wahrheit des Gegensatzes von Natur und Gnade wieder zu ihrem Rechte kam. Das Verhältniß des Einzelnen zu Christo wurde in seiner Selbstständigkeit und Persönlichkeit wieder hergestellt und die Kirche auf ihre Pflicht zurückgeführt, die schriftmäßige Anstalt des persönlichen Heils zu sein. Von da an mußte die hiemit gewonnene Wahrheit nach allen Seiten hin behauptet und über das ganze Gebiet des durch die Kirche vermittelten persönlichen Verhältnisses des Christen zu Christo ausgebreitet werden. Es stellte sich jener Wahrheit einerseits der Irrthum entgegen, als ob das in Christo vermittelte Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen durch die Selbstbethätigung der Kirche dem Einzelnen nicht wirklich zugeeignet werde, wodurch die Kirche mit ihren Gnadenmitteln beeinträchtigt wurde, und andererseits blieb immer und verhärtete sich nun der römisch-katholische Irrthum, welcher nicht zulassen wollte, daß das durch die Kirche dem Einzelnen zugeeignete Verhältniß zu Christo in ihm eine volle Selbstständigkeit habe, wodurch der Einzelne in seinem persönlichen Recht an Christo verletzt und benachtheiligt wurde. Innerhalb der Kirche jenes Bekenntnisses, das sich wider beide Irrthümer gleicher Weise über das ganze Gebiet des Verhältnisses des Christen zur Kirche und des Christen zu Christo ausbreitete, ist dann jene gewonnene Wahrheit behauptet worden wider eine falsche Orthodoxie, welche den bloßen Gehorsam gegen die Kirche nur jetzt gegen die kirchliche Lehre oder besser gegen den kirchlichen Lehrbegriff wiederherstellen wollte, gegen den Pietismus, welcher das christliche Leben und gegen den Mysticismus, welcher die christliche Erkenntniß dort von der Kirche als von der Anstalt der Gnadenmittel, hier von der Schrift als der Norm der christlichen Erkenntniß lösen wollten, bis dann der Rationalismus, der theologische zuerst und dann der philosophische, bis auf die ersten Wahrheiten des Christenthums zurückzukehren nöthigte, gegen welche es aber nicht neuer Erkenntnisse bedurfte, sondern der Handhabung der von Anfang an gewonnenen Ergebnisse der

kirchlichen Lebensbewegung. Wenn sich eine neue schriftmäßige Erkenntniß vorbereitet, so ist es diejenige, welche der Kirche mehr als vordem noth thut, nemlich die Erkenntniß der Zukunft der Kirche, das Verständniß des prophetischen Worts. Ist nemlich das wesentliche Ergebniß der Lebensbewegung der ersten Jahrhunderte die Sicherstellung der Wahrheit von Christo dem Sohne Gottes gewesen, und dann das der reformatorischen Zeit die Erkenntniß der Rechtfertigung aus dem Glauben, so daß es sich dort um die Voraussetzung des Christenthums handelte und hier um die Gegenwart desselben, so scheint jetzt ein Verständniß der Zukunft dadurch nothwendig zu werden, daß durch die Veränderung des Verhältnisses der Kirche zur Völkerwelt ein wesentlicher Schritt vorwärts auf die Endzeit gemacht ist. Der Irvingianismus will der Gegenwart der Kirche ihre vermeintliche Zukunft schon aufdrängen als vorhanden, aber die Kirche bedarf vielmehr nur einer Erkenntniß dessen, was ihr zukünftig ist, damit sie darauf sich vorbereitet. Es hängt hiemit genau zusammen, daß die Frage, was es um die Kirche sei, in der jüngsten Zeit so besonders in den Vordergrund getreten ist. Die reformatorische Erkenntniß hatte es zu sehr vor Allem mit dem Verhältniß des Einzelnen zu Christo und zur Kirche zu thun, um ebenso sehr auch das Verhältniß der Kirche zu Christo ins rechte Licht zu stellen, um diese über ihre Geschichte klar zu machen, und zwar nicht blos über die vergangene, sondern vor Allem vielmehr über die zukünftige.[1]) So lange als dies nicht geschehen ist, wird die römische Kirche immer in einer Beziehung, sofern sie ein geschlossenes Ganze ist, etwas voraus zu haben scheinen. Dieser Schein verschwindet vor der klaren Einsicht in das Ziel der Geschichte der Kirche, auf welches eben nur die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses in Wahrheit vorbereitet ist, nicht aber eine Kirche, welche irgend eine Verfassung, welche

---

[1]) Mscr. Hiezu hilft, daß der Staat aufhört christlich sein zu wollen.

es auch sei, entweder für ihr Wesen oder doch als ihr wesentlich ansieht.

3. Erweisung des Glaubens in den Verhältnissen des natürlichen Lebens.

Die Kirche, sagen wir, erweist ihren Glauben ebenso durch die That als sie ihn bekennt im Wort. Die Erweisung des Glaubens aber in der That richtet sich theils auf die Verhältnisse des natürlichen Lebens, in welche die Kirche sich gestellt sieht, theils auf die durch die Kirche selbst erst geschaffenen, ihr selbst einwohnenden Verhältnisse. Wir sehen vor Allem darauf, wie sich der Glaube bethätigt und die Kirche sich thatsächlich erweist an den Verhältnissen des natürlichen Lebens, welche Neugestaltung die Kirche vermöge der Bethätigung ihres Glaubens zu Wege bringt. Vor Allem bemerken wir, daß die Kirche diese Verhältnisse des natürlichen Lebens nicht zu etwas anderem macht als was sie sind. In dem Maaße als die Kirche über sich selbst klar wird, oder in dem Maaße als der Kirche bewußt blieb, was es um die Gemeinde sei, hat sie die natürlichen Verhältnisse als solche belassen und sie nicht in geistliche oder kirchliche, in Verhältnisse der Gemeinschaft der Wiedergeburt umsetzen wollen. Daher es die Reformation gewesen ist, welche den natürlichen Beruf der Christen scharf geschieden hat vom geistlichen; ebenso wie sie die natürliche Gerechtigkeit scharf schied von der christlichen Gerechtigkeit. Aber andererseits konnte das Christenthum nicht Wohnung machen in den Verhältnissen des natürlichen Lebens ohne diese sich selbst zuzueignen, mit sich selbst zu durchdringen, so daß der Christ anders in ihnen lebte als der Nichtchrist. Es mußte eine Angemessenheit derselben für das geistliche Leben und für die Gemeinschaft des geistlichen Lebens, die Kirche hergestellt werden.

Wir betrachten hienach die einzelnen Verhältnisse jener Art und welche Umwandlung dieselben in der christlichen Kirche erfahren haben. Das erste und nächste ist das Verhältniß von

Mann und Weib. Das Weib ist in Christo dem Manne ebenbürtig. In Christo, sagt der Apostel, sind wir nicht Mann noch Weib. Das persönliche Verhältniß zu Christo ist nicht verschieden nach der Verschiedenheit des Geschlechts. Daher trat nun auch für die irdischen Dinge das Weib in diejenige Ebenbürtigkeit mit dem Manne ein, die mit der natürlichen durch den Geschlechtsunterschied gesetzten Verschiedenheit verträglich war. Andererseits aber blieb auch in dem kirchlichen Gemeinleben, auch für die Verhältnisse der kirchlichen Gemeinschaft der natürliche Unterschied von Mann und Weib gewahrt. Eine zweifache Mißkennung, namentlich des ehelichen Verhältnisses, trat ein, als man auf die Ehelosigkeit einen falschen Werth legte, im Namen des christlichen Verhältnisses zu Gott, als ob dieses dadurch ein anderes würde; und andererseits indem man die Ehe zum Sacrament machte und ihr die Unauflöslichkeit eines durch das Christenthum gesetzten Verhältnisses gab. Beide Verirrungen hat die Reformation beseitigt. Aber nun ist einerseits, was freilich der geringere und weniger eingreifende Fehler war, der Werth der Ehelosigkeit, wo sie für den Dienst des Reiches Gottes gewollt ist, zu sehr versäumt und vergessen worden, wovon sich ein wesentlicher Nachtheil in der protestantischen Mission gezeigt hat; und andererseits, was von größerer Bedeutung war, ist die bürgerliche Ordnung der Ehe zu sehr in die Kirche aufgenommen und mit ihr identificirt worden, so daß nun, was um der Herzenshärtigkeit willen bürgerlich in der Ehescheidung zugelassen werden mag, eine kirchliche Gültigkeit gewann, die es nicht haben durfte. Es steht in Aussicht, daß der letztere Nachtheil wieder verschwinde, indem staatlicher Seits die Trennung der beiden Sphären ausgesprochen ist. Dann wird die Kirche ihren vollen Anspruch auf Heiligkeit der Ehe innerhalb ihres Berufs stellen können, ohne dadurch mit dem Staat in Conflict zu kommen, mit dem bürgerlichen, da der Staat aufhört, ein christlicher sein zu wollen.

Dem zunächst tritt das Verhältniß der Eltern und Kinder.

Dadurch daß das Kind berufen wurde ein selbstständiges Glied der Gemeinde zu werden, hörte es auf eine Sache zu sein, über welche entweder der Vater gebot oder der Staat. Es will für die Gemeinde erzogen sein und hat ein Anrecht an diese und wiederum die Gemeinde ein Anrecht an das Kind. Zwar dauerte es lange, da so lange Zeit die Ehen gemischte waren, von heidnischen und christlichen Gatten, bis jedes Kind christlicher Eltern von der Gemeinde für die Taufe in Anspruch genommen wurde. Aber im Allgemeinen bestand doch von Anfang an dieser Anspruch. So wie aber die Kinder getauft worden, hatte die Gemeinde auch die Pflicht, dafür zu sorgen, daß sie in dem Bekenntniß unterichtet würden, in dem sie getauft worden. Hiedurch war doch jedenfalls der religiöse Unterricht der Jugend eine Pflicht der Kirche und anderentheils ein Recht der Kirche, welchem die Kinder nicht durften eigenwillig entzogen werden; und vermöge des Zusammenhangs, in dem der religiöse Unterricht mit geistiger Bildung überhaupt stand, wurde Jugendunterricht eine Sache kirchlicher Pflicht und so denn auch kirchlichen Rechts. Die Schule als eine Anstalt für alle aus christlicher Familie Geborenen wurde Sache der Kirche. Als die Kirche in Verfall gerieth, widerfuhr dasselbe der Schule und die Reformation hat ihren practischen Werth auch dadurch bethätigt, daß sie eine Regeneration des Schulwesens in ihrem Gefolge hatte. In dem Maaße aber, als geistige Bildung eine selbstständige Bedeutung gewann, bekam nun auch die Schule ein Recht darauf, etwas zu sein auch abgesehen von der Kirche. Und der Staat hat zuerst als christlicher Staat, dann aber als Staat überhaupt sich die Pflicht und das Recht zugeeignet, für Jugendunterricht zu sorgen, so daß nun die Frage entstehen kann, ob der vom Staat besorgte Jugendunterricht der Kirche auch genügen werde, das leisten werde, wozu sie die Schule ursprünglich ins Leben gerufen. Jedenfalls kann die Kirche ihre Verpflichtung und ihr Anrecht gegenüber einer ihr angehörigen Jugend nicht verloren geben, dieselbe so zu bilden, daß sich die Gemeinde aus ihr immer neu gebäre.

Auf dem Uebergang von der Familie zum Staat steht das Verhältniß von Herrschaft und Gesinde. Dies ist das dritte Verhältniß des natürlichen Lebens, auf welches die Kirche ihren Einfluß geäußert hat. Das Christenthum hob nicht sofort die Sclaverei auf, aber es wohnte ihm doch sofort die sittliche Anforderung ein, daß dasselbe aufhöre in einer christlichen Gemeinde. Denn in der Kirche gewinnt der Knecht gleiche Berechtigung als Persönlichkeit wie der Herr. In Christo ist nicht Herr und Knecht. Dann darf aber auch im bürgerlichen Leben ein solcher Knechtsstand, soweit die Gemeinde etwas zu sagen hat, nicht bestehen, durch welche die Gemeindegliedschaft des Knechts gefährdet wäre. So hat denn freilich die Kirche ein Verbot, Leibeigene zu haben, für ihre Glieder nie erlassen, aber sie hat anfänglich wenigstens durch Beispiel und Lehre dahin gewirkt, daß Leibeigenschaft aufhöre. An sich war dies Verhältniß ein natürliches, dessen Beseitigung nicht Aufgabe der Kirche war, aber unter ihrem Einfluß mußte es sich umgestalten, nicht durch ein Gesetz, aber durch sittliche Einwirkung. Dagegen Sklavenhandel zu treiben, hat die Kirche, nachdem sie zur Macht gelangte, allerdings verboten. Es ist derselbe in einzelnen Theilen der Christenheit freilich dem Verbot der Kirche entgegen fortdauernd geübt worden und durch die Entdeckung der neuen Welt in einem vormals unerhörten Maaße wieder in Schwung gekommen. Aber auch da ist es wieder das Christenthum gewesen, in dessen Namen, obwohl spät genug, das Aufhören dieses die Christenheit entwürdigenden Handels gefordert und selbst staatlich in einem großen Theile der Christenheit durchgesetzt worden ist.

Mit dem Gegensatz von Arm und Reich ist es ähnlich ergangen wie mit dem Gegensatz von Herr und Knecht. Die Kirche hat denselben nicht aufgehoben durch Gütergemeinschaft, auch nicht in der Gemeinde zu Jerusalem, von der man es fälschlich so verstanden hat, aber sie hat eine Gemeindepflege der Armen hergestellt, deren Aufgabe war, zu verhüten, daß nicht die Armuth ein Hinderniß der Gemeindegliedschaft werde. Erst

von der Kirche aus ist Armenpflege auch Sache des Staats geworden, zunächst wieder insofern der Staat ein christlicher sein wollte und die Aufgabe der Kirche zu der seinigen machte. Nachdem das Armenwesen aber Sache des Staats abgesehen vom Christenthum geworden ist, ist dasselbe einer Aeußerlichkeit verfallen, mit welcher die Kirche sich nicht begnügen kann. Daher aus ihrem Schoos Vereine entstanden sind in der protestantischen und Ordensthätigkeiten in der römischen Kirche, welche das, was der Staat in äußerlicher Weise thut, in christlichem Sinn zu thun bedacht gewesen sind. Der Name der inneren Mission hat gegenüber der furchtbaren Masse des Elends, die sich innerhalb des Staats angehäuft hat, eine solche Bedeutung gewonnen, daß gegenwärtig die Kirche mit Recht die Kraft und den Umfang ihrer Ausübung der inneren Mission sich selbst zum Maßstabe für die Beurtheilung der Kraft des ihr einwohnenden christlichen Geistes macht.

Aber endlich auch dasjenige Verhältniß, welches dem Staat ganz eigenthümlich ist, das Verhältniß von Obrigkeit und Volk hat den umgestaltenden Einfluß des Christenthums verspürt. Vor allem war dies etwas Großes, daß jetzt nicht mehr bloß das Gewissen des Einzelnen eine Schranke seines Gehorsams gegen obrigkeitlichen Befehl war, sondern eine Gemeinde bestand, welche innerhalb ihres Bereichs keinen anderen Befehl kannte, als den ihres unsichtbaren Hauptes. Hiedurch ist der Macht des Staates über den ihm Angehörigen das Gebiet, auf welchem sie berechtigt ist, unzweideutig beschränkt, es ist die staatliche Sphäre dadurch erst abgegrenzt worden. Andererseits ist das Verhältniß von Obrigkeit und Unterthan erst wahrhaft geheiligt worden, indem was ihm von Gottes wegen nicht angehört, ihm auch nicht entzogen wurde, und andererseits indem die Bedeutung der staatlichen Ordnung für das Reich Gottes erkannt und ausgeführt wurde. Nachmals hat freilich die Kirche das zwischen dem Staat und ihr bestehende Verhältniß umgekehrt, indem sie darum, weil sie das Reich Gottes und

der Staat nur das Reich der natürlichen Verhältnisse vorstelle, eine Ueberordnung über den Staat in Anspruch nahm, so daß sie nun ihrerseits wieder die Schranke aufhob, die ihr gesetzt ist innerhalb der irdischen Dinge. Nachdem die Reformation das Verhältniß der beiden Sphären wiederhergestellt, den Beruf der staatlichen Obrigkeit, sein Recht in allen Dingen, die nicht Dinge des ewigen Heils sind, wieder übergeben hatte, hat andererseits die Obrigkeit wieder die Heiligung der staatlichen Ordnung durch ihre Bedeutung für das Reich Gottes wieder dahin verkehrt, daß die Obrigkeit auf Grund dessen, weil sie von Gottes Gnaden besteht kein anderes Recht anerkannte, als das ihre. Der Staat ist im Namen seiner Christlichkeit ein absoluter geworden. Aber auch dieser Irrthum ist diesmal in Folge einer Bewegung auf staatlichem Gebiet wieder beseitigt und ist nun auch von dieser Seite möglich geworden, daß das Verhältniß des Christen zu jeder der zwei Sphären, der staatlichen und kirchlichen rein ausgeschieden sei. Es wird nun darauf ankommen, daß der Staat nicht, nachdem er innerhalb seiner selbst die wahre rechtliche Ordnung gefunden haben wird, seinerseits die Kirche in diese eben nur für die staatliche Sphäre giltige Rechtsordnung zwingen, daß der Staat nicht wolle die Kirche in sich aufgehen lassen.

Endlich was das Verhältniß von Volk zu Volk betrifft, so hat das Christenthum zuerst dasselbe eigentliche geschaffen. Denn vordem unterschied sich der Grieche vom Barbaren, nun aber heißt es, in Christo sei nicht Scythe, Barbar noch Grieche. Indem jeder Mensch, welchem Volk er auch angehöre, gleichberechtigt ist, Glied der Kirche zu werden, ist auch jedes Volk zu selbstständiger Existenz gleichberechtigt anerkannt. Die Humanität ist christlichen Ursprungs und bleibt was sie ist, ohne zu einer Carrikatur zu werden, nur wenn sie ihrem christlichen Ursprung getreu bleibt. Es war ein entsetzlicher Irrthum, erklärlich aus dem tiefen Verfall der Kirche, als man bei der Entdeckung der neuen Welt die Menschenwürde in Negern und

Indianern verkannte. Weil man meinte, diese Völker seien nicht fähig des Christenthums, darum behandelte man sie untermenschlich. Sobald aber die Mission unter diesen Völkern ihre Aufgabe inne ward und zu lösen begann, war die Gleichberechtigung dieser, wenn auch natürlich noch so verwilderter Völker ans Licht gestellt. Nur einem Volk, den Juden, gegenüber hat die Kirche als Kirche lange Zeit gemeint, feindlich auftreten zu müssen. An der Verfolgung hat die Kirche in der Zeit ihres Verfalls selbst die vornehmliche Schuld getragen. Dies schlug nachher um in eine Forderung der Emanzipation dieses Volks, welche selbst der Volksthümlichkeit desselben entschieden feindlich war und darauf ausgieng dieses Volk aufzulösen, daß es keins mehr sei. Man forderte im Namen der Humanität nicht nur die bürgerliche Gleichberechtigung der Juden, sondern die Auflösung des jüdischen Volks, indem man von der heilsgeschichtlichen Einzigkeit dieses Volks nichts wußte. Diese wird sich nun wohl selbst behaupten und an ihr wird das, was man sehr uneigentlich Emanzipation der Juden nennt, seine unüberwindliche Schranke finden. Nachdem die Kirche vormals den Juden feindlich war aus Unverstand, so wird es jetzt ihre Aufgabe sein, diesem Volk seinen Beruf zu bewahren.

So lange die Christenheit innerhalb einer römischen Welt stand, die ihr nicht blos fremd, sondern feindlich war, konnten die Christen nicht anders als von vielen Dingen des natürlichen Lebens sich fernhalten, weil dieselben mit dem herrschenden Heidenthum verwachsen waren, so z. B. von der Verwaltung obrigkeitlicher Aemter, Kriegsdiensten, öffentlichen Festlichkeiten. Nachdem aber die römische Obrigkeit christlich und die römische Welt zur Christenheit geworden, wurden die Dinge und Verhältnisse des natürlichen Lebens von Vielen aus dem Grunde geflohen, weil diese Christen keine reine Gemeinde Gottes darstellten und es innerhalb ihrer nicht wohl möglich schien, nach der ganzen Strenge christlicher Anforderungen zu leben: das Einsiedler- und Klosterleben kam auf. Andererseits überließ es

dann die Menge den Heiligen und Mönchen, in Bezug auf die Verhältnisse des menschlichen Lebens die ganze Strenge christlichen Wandels einzuhalten und machte an sich, je mehr sie jene Heiligen der Entsagung von sich unterschied, desto geringere Anforderungen und es unterblieb jetzt diejenige Heiligung des natürlichen Lebens, welche von der Gemeinde Christi gefordert werden mußte. Dafür aber unterwand sich jetzt die Kirche, weil die gesammte Welt, in der sie stand, christlich und kirchlich war, Dinge und Verhältnisse des weltlichen und natürlichen Leben heilig und kirchlich zu machen, die dessen nicht fähig waren: Krieg und Frieden, völkerrechtliche Verhältnisse, weltliche Gesetzgebung, alles dies mußte christlich werden, so daß man selbst von heiligen Kriegen sprach. Das Christenthum litt aber ebensosehr darunter, daß man die Welt verkirchlichte, als darunter, daß die Kirche verweltlicht wurde. Die Reformation hat die beiden Sphären wohl geschieden, die des weltlichen und kirchlichen, die des natürlichen und geistlichen Lebens und hat den Christenberuf, den für alle gleichmäßigen, in seiner Ursprünglichkeit wiederhergestellt auch in Bezug auf die Dinge des natürlichen Lebens. Es war nun wieder alles rein und heilig dem, der es recht und geistlich brauchte.

Seitdem aber hat der Staat die Gesammtheit der natürlichen Gemeinschaftsverhältnisse in der Art sich zugeeignet, daß er dieselben wie er anfänglich meinte, christlich ordnete, nachher aber rein menschlich. Im ersten Fall wurde der volle Ernst der christlich-sittlichen Forderung beeinträchtigt, wie sich dies in der Ehegesetzgebung zeigte, in letzterem Falle, nachdem der Staat aufgegeben hatte, ein christlicher sein zu wollen, mußte die Kirche vom Staat aus entlassen werden aus dem Zwang, sich mit der staatlichen Ordnung dieser natürlichen Verhältnisse des Lebens zu begnügen. Es muß nun der Kirche anheimgegeben bleiben, strengere Anforderungen in Bezug auf die Erfüllungen des christlichen Berufs zu stellen an ihre Glieder, als der Staat sie stellt an die ihm Angehörigen.

4. Geschichte der Kirchenverfassung.

Es bleibt uns übrig, daß wir uns die Geschichte der Kirche vergegenwärtigen, wie sie sich bethätigt innerhalb des in und mit ihr selbst, in und mit dem Christenthum gesetzten Gemeinschaftsverhältnisses. Es gleicht aber die Kirche nicht der Familie und nicht der Menschheit, sondern dem Staat. Sie ist ein Gemeinwesen, hat also auch das mit dem Staat gemein, daß in ihr der Gegensatz stattfindet von Amt und Gemeinde. Die Geschichte dieses Gemeinwesens innerhalb seiner selbst wird theils bestimmt sein durch die Stellung, welche das Amt in der Gemeinde einnimmt, theils durch die Handhabung des Amts in der Gemeinde.

Als die apostolische Zeit zu Ende gieng, bestand die Christenheit aus einer Anzahl von Gemeinden, welche in einem ihnen feindlichen Staate einer sie verfolgenden Obrigkeit untergeben waren. Der jüdische Staat, innerhalb dessen die Gemeinde zuerst erwachsen war und mit welchem sie durch die gottgesetzte Ordnung des jüdischen Volks noch in einem gewissen Zusammenhang sich befanden, war aufgelöst, das jüdische Volk zerstreut, die Christengemeinde aus ihm hinausgesetzt. Es waren demnach in aller Beziehung die christlichen Gemeinden lediglich auf sich selbst angewiesen. Verwaltet wurden die einzelnen Gemeinden durch die Aeltesten, das *πρεσβυτέριον*, welche bestellt wurden nicht von der Gemeinde im Gegensatz zum Presbyterium, wohl aber unter Mitwirkung der Gemeinde. Es war aber alle Verwaltung der Gemeinde den Aeltesten zur Pflicht und zum Recht gemacht. Das Lehren stand Jedem frei, der dafür befähigt war. Aber immer war es das Presbyterium, welches die Pflicht hatte, dafür zu sorgen, daß die Gemeinde nicht ohne Lehre sei, und es mußte wohl solche in seiner eigenen Mitte haben, die im Stande waren, die Gemeinde durch Lehre zu vermahnen. Aber nicht blos die Handhabung des Worts und Sacraments, sondern auch die Regierung des durch diese Gnadenmittel und für dieselben geschaffenen Gemeinschaftslebens war

Sache der Aeltesten. Wir sehen aber auch schon noch zu Lebzeiten des Apostels Johannes je einen in bevorzugter Stellung innerhalb des Presbyteriums, je einen ἄγγελος der ἐκκλησία. Der Name ἐπίσκοπος, welcher jedem Presbyter zukam, wurde dann im Verlauf der Zeit die auszeichnende Benennung jenes primus inter pares, der an der Spitze der Presbyter stand und mit diesen die Gemeinde verwaltete. Ferner sehen wir noch bei Lebzeiten des Johannes Hauptgemeinden hervortreten, um welche die übrigen kleineren oder geschichtlich minder bedeutenden Gemeinden sich schaaren. Der Apostel schickt das Buch seiner Gesichte an die 7 Gemeinden Asia's. Hiedurch war schon eingeleitet, daß eine Gemeinschaft der Gemeinden bestehen konnte in der ausgebildeten Gestalt, daß nicht alle einzelnen Gemeinden mit allen einzelnen auf gleicher Linie zusammenstanden, sondern wieder Hauptgemeinde mit Hauptgemeinde. Hiemit war alles Nöthige gegeben, damit nicht blos die einzelnen Gemeinden, sondern die Kirche eine Verfassung habe. Der Diakonat kommt hierbei nur insofern in Betracht, als er ein unter dem Presbyterat stehendes Amt ist für die geordneten Bedürfnisse des christlichen Gemeinschaftslebens. Insofern können wir ihn im Allgemeinen außer Betracht lassen. In dem Maaße nun aber, in welchem vergessen wurde, einmal daß das Amt der Verwaltung der Gemeinde vor Allem Amt des Evangeliums ist, Amt des Worts und Sacraments, so daß man vielmehr die zusammenhaltende Regierung voranstellte, weil man die Einheit der Gemeinde und die Einheit der Kirche zu wahren hatte gegen selbstwillige Autoritäten, die neben dem ordentlichen Amt sich aufwarfen, und andererseits daß das Amt in seiner Verwaltung immer, weil die Kirche überhaupt, apostolisch normirt sein wolle, was, nachdem die Apostel selbst sämmtlich dahin geschieden waren, so viel hieß, als daß die Kirche und das Amt durch die Schrift normirt sein wollen, in dem Maaße entstand eine falsche Hierarchie und fiel der ganze Schwerpunct der Kirche auf diese. Nun wurde der Bischof Regent des Presbyteriums und der

Bischof einer Hauptgemeinde Regent der Bischöfe der kleineren Gemeinde und in diesen verschwinden die Bischöfe ganz und gar und sie werden Presbyter. Es ist nicht mehr jede Gemeinde gleich verwaltet; und wieder machten die Bischöfe solcher Gemeinden, die eine ausgezeichnete historische Bedeutsamkeit hatten und durch den Ort, wo sie waren, eine Weltstellung einnahmen, ein Vorrecht geltend vor den Bischöfen der übrigen Hauptgemeinden. In diesem Fall und überall trat an die Stelle jener Apostolicität der Kirche, welcher sie hätte genügen müssen, indem sie sich nach der Schrift normirte, der bloße historische Zusammenhang mit den Aposteln, ob ein geschichtlich wirklicher oder nur vermeintlicher ist gleich viel, jedenfalls ein für diese Verhältnisse gleichgültiger, an welchem man das Zufällige betonte. Man wollte damit im Besitz der die Kirche nach göttlichem Recht regierenden Tradition sein, wo man sich eines apostolischen Ursprungs der Gemeinde berühmen konnte. Auf Grund der Tradition und des dieselbe angeblich verbürgenden historischen Zusammenhangs mit den Aposteln anstatt auf Grund der Schrift und der apostolischen Wahrheit wurde die Kirche regiert. Darauf basirte man die Einheit der Kirche und die Ordnung ihres inneren Organismus. Inzwischen war die römische Welt christlich geworden. Die Kirche war Volkskirche geworden und war das nicht minder, als die germanischen Völker in die Kirche eintraten. Daß die christliche Kirche Volkskirche ward, lag in der Natur der Sache und wäre ungefährlich gewesen, wenn die Unterscheidung zwischen Katechumenen und Vollbürgern der Gemeinde aufrecht erhalten worden wäre. Denn dann wäre es immer nur die innere Gemeinde gewesen, der die gleiche Berechtigung zukam, wie ursprünglich der ersten Gemeinde, welche unter der Verfolgung im Widerstreit mit dem Volk sich gebildet hat. Allein jener Unterschied verschwand bis auf ein Minimum, das ohne Belang blieb, und so war freilich dieser Volkskirche eine Hierarchie, wie sie bereits sich angebahnt hatte, unerläßlich. Wenn das Christenthum nicht verschwinden

sollte, so bedurfte es vor Allem eines starken Regiments, damit nur das Allerunentbehrlichste behalten blieb, damit sie nur irgendwie Anstalt des Heils blieb. Nun war aber die Christenheit bei einer Spaltung bereits angelangt, welche keinen anderen wesentlichen Grund hatte, als den Zwiespalt um das oberste Regiment. Denn schon längst standen die Bischöfe von Rom und Neurom einander mit dem gleichen Anspruch entgegen, die vordersten Bischöfe der Christenheit zu sein. Das verschiedene Verhältniß, in welchem sie zur weltlichen Obrigkeit standen, indem der Bischof von Constantinopel vom Kaiser geknechtet, dagegen der Bischof von Rom gegen denselben selbstständiger zu stehen kam, entschied jenen Widerstreit des Anspruchs dahin, daß die ganze westliche Christenheit dem Bischof von Rom als Sprengel verblieb, in welchem er sein oberbischöfliches Recht geltend machen konnte. Er machte es geltend zuerst nur als der vornehmste Bischof der Christenheit, dann als der allgemeine Bischof und letzteres so, daß er anfänglich nur das Recht in Anspruch nahm, in jedem Sprengel Mitbischof zu sein, dann aber sogar so, daß er eine Anzahl bischöflicher Gerechtsame in der ganzen Christenheit sich allein vorbehielt, so daß nun in Wahrheit er der einzige Bischof der Christenheit war und die übrigen Bischöfe nur insofern er sie als seine Untergebenen gebrauchen wollte, bischöfliche Rechte ausübten. Als die Gliederung des Kirchenregiments bis dahin gediehen war, da war nunmehr wie vordem durch die ungebührliche Ausdehnung der bischöflichen Gewalt die christliche Freiheit, so nun auch durch den ungebührlichen Anspruch des römischen Bischofs die ordnungsmäßige Berechtigung der Bischöfe nicht blos in Frage gestellt, sondern aufgehoben. In demselben Maaße, in welchem der Bischof von Rom die alleinige Kirchengewalt in Anspruch nahm, machte er diese nun auch der weltlichen Obrigkeit gegenüber in der Weise geltend, daß er einerseits die kirchliche Gemeinde auch nach ihrer weltlichen Seite, d. h. also nun den geistlichen Stand sammt seinen Besitzthümern

dem Recht, das die weltliche Obrigkeit über alles Weltliche hat, entzog und andererseits die Obrigkeit in ihren weltlichen Verhältnissen und Befugnissen seiner kirchenregimentlichen Gewalt untergeben wissen wollte auf Grund dessen, daß es eine christliche Welt sei, die also nach kirchlichen Ordnungen regiert sein wolle. Was also in ethischer Beziehung ganz wahr ist, daß eine christliche Welt auch in den natürlichen Gemeinschaftsverhältnissen als eine christliche sich bewähren müsse, was aber dann nur ein sittlicher Anspruch an das Verhalten des Einzelnen ist, das wurde nun zu einer Sache des Kirchenregiments gemacht. Da war nun das Kirchenregiment vor dem Amt des Worts und Sacraments so sehr hervorgetreten, und hatte jenes so weit zurückgedrängt, daß auch das Amt des Worts und Sacraments für nichts mehr gelten konnte als für ein Organ des Kirchenregiments, so daß es eben nur dazu diente, die einzelnen Gemeindeglieder in den Ordnungen des Gehorsams gegen das Kirchenregiment zu erhalten. Schon hiedurch war das Amt des Worts und Sacraments beeinträchtigt. Es kam nun aber dazu, daß sich neben dasselbe das Ordenswesen stellte. Die geistlichen Orden übten dieselben Befugnisse des Amts wie die sog. Weltgeistlichkeit und hatten vor dieser das Ansehen größerer Heiligkeit voraus; wozu auch dies half, daß sie mit den Thätigkeiten des Amts des Worts und Sacraments die Thätigkeiten der ehemaligen Diakonie verbanden. Auf solche Weise wurde dasjenige Amt, welches das erste und vorderste in der Kirche hätte sein sollen, das Amt des Worts und Sacraments, in eine untergeordnete Stelle gedrückt und auch in dieser seiner Stellung beeinträchtigt durch die falsche und unevangelische Freiheit der geistlichen Orden. Es unterlag einerseits dem Zwang eines anmaßlichen Kirchenregiments und andererseits der schlechten Rivalität der geistlichen Orden. Die Christenheit aber befand sich nun theils in kirchlichem Gehorsam gegen jenes Regiment eines kirchlichen Reichs, wozu die Kirche geworden war, welche die Gemeinde der Heiligen hätte sein können, und war

andererseits verkauft an den falschen Heiligkeitsschein der geistlichen Orden. Auf die einfachste Weise hat die Reformation dieser unsäglichen Verwirrung der Verhältnisse des kirchlichen Amts geholfen. Vergeblich hatten allgemeine Conzilien dazu dienen wollen, als das Pabstthum augenblicklich in Verfall und Schwäche gerathen war. Jene Conzilien des 15. Jahrhunderts hätten nur dazu gedient, eine landeskirchliche Aristokratie zu schaffen: eine Aristokratie, indem nun die Gesammtheit der Bischöfe an die Stelle des Pabstes getreten wäre, mit wesentlich gleichem Anspruch. Das Kirchenregiment hätte nur eine andere Form angenommen, seine falsche Stellung aber zum Amt des Worts und Sacraments wäre die gleiche geblieben und die Knechtschaft dieselbe. Eine landeskirchliche Aristokratie aber, weil seit dem Verfall des hohenstaufischen Kaiserthums die einzelnen Länder- und Völkergebiete auseinanderschieden und sich abgrenzten, so daß nun je ein Volk und Reich sich innerhalb seines Gebietes constituirt haben würde. Ebensowenig aber gelang es, jene Uebelstände durch Sectenbildung zu beseitigen, mochte das Absehen dieser Secten mehr darauf gerichtet sein, eine reine Kirche herzustellen, oder mehr darauf, eine freie Kirche ohne Hierarchie zu gewinnen. Es war eben nicht möglich, die Kirche auf dem Wege sittlicher Strenge oder auf dem Wege der Verfassungsreform zu erneuern, weil die Kirche vor Allem Gemeinde des Evangeliums ist. Das Evangelium aber ans Licht zu bringen, damit es durch seine eigene Kraft alle ungesund gewordenen Verhältnisse innerhalb der Kirche wiederherstelle, dazu war ein Doctor der heiligen Schrift wohl berechtigt und etwas anderes hat Luther nicht gewollt. Die bischöfliche Verfassung ja selbst mit der papistischen Spitze derselben hätte bleiben mögen, wenn die Inhaber des Kirchenregiments sich hätten dazu verstehen wollen, den kirchlichen Gemeinglauben regeneriren zu lassen durch das reine Evangelium. Nur weil dieselben hierauf sich nicht einließen, mußte Vorsorge getroffen werden, daß das Amt des Evangeliums, das Amt

des Worts und Sacraments, das nun wieder in den Vordergrund trat, in der Kirche Bestand und Verbleiben habe. Als die weltlichen Obrigkeiten dazu die Hand boten, als sie die Früchte des wieder an den Tag gekommenen Evangeliums in Schutz nahmen, da fiel ihnen jene Berechtigung anheim, die aber vor Allem eine Pflicht war, die sie sich auferlegten, dafür zu sorgen, daß das evangelische Amt bleibe und Bestand habe. Das Amt selbst war frei geworden durch das evangelische Bekenntniß und seine Selbstständigkeit war ihm gesichert durch die Nothwendigkeit theologischer Bildung. Die Freiheit nemlich des Amts bestand darin, sich bethätigen zu dürfen lediglich nach Vorschrift des apostolischen Worts: über dieses hatte niemand Gewalt. Denn wenn gelehrt werden mußte nach dem kirchlichen Bekenntnisse, so war für dieses selbst ja keine andere Autorität angenommen, als die ihm vermöge seines Einklangs mit der Schrift beiwohnt. Also nicht ein Kirchenregiment bestimmt die Lehre, sondern es war darin die Verfassung der apostolischen Kirche wiederhergestellt, daß die Apostel, d. h. die apostolischen Schriften letzte Instanz und oberste Autorität waren. Eben damit aber war dem geistlichen Amt seine Selbstständigkeit gewahrt. Denn um die Schrift zu handhaben, dazu bedurfte es theologischer Bildung. Im Besitze dieser hatte der Inhaber des geistlichen Amts seine selbstständige Berechtigung gegenüber der Gemeinde. Anderweitig noch für die Herstellung einer Kirchenverfassung zu sorgen, hielt Luther nicht für seine Aufgabe. Ihm war es vor Allem darum zu thun, daß nun erst wieder Gemeinden wurden. Angesichts der entsetzlichen Verwilderung, die unter dem unevangelischen Kirchenregiment eingerissen war, war es ihm genug, daß das Amt vorhanden sei, durch welches die Katechumenen wieder unterrichtet werden. Sie müssen erst erzogen werden, eine Gemeinde Christi zu sein. Anders war es vor Allem in der englischen Kirche, wo darum, weil der Landesherr sich zum Oberbischof der Kirche setzte, die bischöfliche Verfassung selbst als etwas der Kirche wesentliches beibehalten wurde. Daher

nun die anglicanische Kirche alle anderen, auch wenn sie in der Lehre mit ihr übereinstimmten, als nicht recht constituirt ansieht, von wo nicht weit ist zum Irrthum der Puseyiten, die eine alleinseligmachende Kirche u. s. w. für wesentlich halten. Die schweizer Reformatoren hielten es ihrerseits für ihre Pflicht, indem sie in aller Weise eine rein apostolische Kirche herstellen wollten, auch die Verfassung der ersten Kirche zu erneuern. So stellten sie also einen Presbyterat her, welcher in der lutherischen Kirche nicht verwirklicht wurde. Aber dieser Presbyterat beeinträchtigt einerseits das kirchliche Amt und ist andererseits zugleich Diakonat, wodurch Kirchenregiment und Dienst in der Gemeinde zusammengeworfen wurden. Dazu kam, daß es in Ermangelung eines einigen den Mittelpunct der Kirche bildenden Bekenntnisses an der Kraft der Katholizität gebrach, so daß nur Gemeinden in synodalem Verband hergestellt wurden, nicht aber eine ecclesia catholica, zu welcher sich die lutherische Kirche immer hat die Fähigkeit bewahren wollen. In der lutherischen Kirche wurde aber nun der Fehler begangen, daß man immer im ersten Reformationsstadium verblieb und dem Amt immer nur diejenige Stelle beließ, welche ihm Luther angewiesen, damit er Gemeinden heranbildete. Es kam nie dazu, daß man gewordene Gemeinden darstellte, man war immer nur bedacht, sie werden zu lassen. Und andererseits unterließ man es, indem man ausschließlich das gemeinsame Bekenntniß als das Einigende aller lutherischen Kirchengemeinden ansah, die landeskirchlichen Schranken aufzuheben, ja man verfiel vielmehr dem Territorialsystem, ließ sich dasselbe gefallen, welches Systems Grundfehler der ist, daß aus dem, was die Obrigkeit in der Reformationszeit der Kirche zulieb als Verpflichtung übernommen hatte, ein Recht gemacht wurde, welches ihnen vermöge ihrer weltlichen Stellung zukomme. Jetzt ist das Territorialsystem in Folge staatlicher Umgestaltungen von selbst gefallen und es kommt nun darauf an, eine Gemeindeordnung, also eine Stellung des Amts in der Gemeinde zu verwirklichen, die der nach-

apostolischen ähnlich werde; ich sage nicht der apostolischen, denn zu dieser gehören Apostel, sondern der nachapostolischen, wo schon das Wort der Schrift anstatt der Apostel letzte Instanz der Kirche war, oder wenigstens hätte sein sollen. Zweierlei ist aber dabei nicht vergessen, 1) nemlich daß die Kirche jetzt Kirche des Bekenntnisses, und 2) daß sie Volkskirche ist. Das letztere ist Folge der göttlichen Fügung, daß ganze Völker christlich geworden sind. Wenn das nicht in der rechten Weise geschehen ist, so ist darum nicht die Eigenschaft der Kirche als einer Volkskirche überhaupt zu verneinen: das hieße wider Gott streiten, sondern es ist nun der Fehler wieder gut zu machen, der damals begangen wurde, als die Kirche Volkskirche war. Dafür aber ist nöthig, daß der Unterschied von Katechumenen und Vollbürgern der Gemeinde zur Verwirklichung komme, welcher allein der Verweltlichung der Kirche, als sie Volkskirche war, hätte steuern können. Zum Andern ist die Kirche jetzt Kirche des Bekenntnisses, d. h. sie hat nun einmal den Gewinn eines Verständnisses der in der Schrift enthaltenen evangelischen Wahrheit und darf sich dieses Gewinns nicht wieder entschlagen, um etwa zurückzukehren zu der Schrift, nach welcher sie nur immer ihr Bekenntniß normiren will. Die Schrift also ist für die Kirche der Gegenwart Norm und letzte Instanz nicht ohne das kirchliche Bekenntniß, welches der in der Entwicklung der Kirche nothwendig gewordenen Erkenntniß Gewinn ist. Es wird nun in Bezug auf die Katholicität der gesammten Kirche jetzt nicht das vor Allem zu thun sein, daß man die durch das Bekenntniß gegebenen Schranken beseitigt, sondern daß man die landesherrlichen Schranken innerhalb der Kirche eines Bekenntnisses beseitige. Damit endlich, daß die Schrift letzte Instanz der Kirche ist, versteht sich von selbst, daß es in der Kirche keine Majoritätsherrschaft geben kann, durch welche die Principien des kirchlichen Gemeinlebens bestimmt würden. Das schriftmäßige Bekenntniß bleibt immer die Voraussetzung, unter welcher die Gemeinde verwaltet wird. Diese Verwaltung der

Kirche hat zu geschehen durch ein Presbyterium, welches aber nicht Vertretung der Gemeinde ist, oder dem gegenüber wieder die Gemeinde vertreten wäre: die Gemeinde hat keine Vertretung gegenüber dem Amt, sondern sie wird verwaltet durch das Amt. Was man gang und gäbe Gemeinderepräsentation nennt, das ist weder lutherisch noch reformirt, überhaupt nicht christlich, sondern natürlich politisch. Endlich den Diakonat herzustellen, von dem wir gesehen, daß er nicht ein Amt neben dem Presbyterat ist, sondern unter demselben, dazu bedarf es, daß erst eine Gemeinde wiederhergestellt sei, in welcher die Einzelnen dasjenige als ihre persönliche Verpflichtung erkennen, was die Diakonen nur von Gemeinde wegen zu thun haben. Es bleibt demnach hinsichtlich der Stellung des Amts der Kirchenverfassung nur nachzuholen, was die Zeit nach der Reformation hätte leisten müssen; aber es brauchen nicht andere Principien gewonnen zu werden, eine Kirchenverfassung zu schaffen, als die in der Reformation gewonnenen. Dies gilt zunächst auch in Bezug auf die oberste Spitze des Kirchenregiments. Solange die Kirche Volkskirche ist und bleibt, und solange nicht der Unterschied von Katechumenen und Vollbürgern der Gemeinde eine Wahrheit gewonnen hat, solange kann das Amt nicht in der Weise aus der Gemeinde hervorgehen und auf dieselbe sich stützen wie in der nachapostolischen Zeit, sondern es muß ein Uebergangsstadium gefunden werden zwischen der Zeit, wo die Obrigkeit als solche letzte Instanz in Sachen des Kirchenregiments war, und zwischen derjenigen, wo es einer solchen letzten Instanz nicht mehr bedarf, weil eine Gemeinde vorhanden ist, die der nachapostolischen Zeit sich vergleichen läßt.

Es bleibt uns noch übrig, die Geschichte der Handhabung des Amts, damit also die durch dieselbe bedingte Gestalt des christlichen Gemeindelebens kennen zu lernen. Geschichte des Cultus wäre ein viel zu enger Begriff, wir sagen also Geschichte des christlichen Gemeindelebens, welche die Geschichte der Gemeindeverfassung zu ihrer Voraussetzung hat.

5. Geschichte des christlichen Gemeindelebens.

Wo die apostolische Zeit zu Ende geht, finden wir die Thätigkeit des Amts in diesem Verhältniß zur Thätigkeit des einzelnen Christen, daß dasjenige, was der Einzelne dem Einzelnen leisten kann und darf, das Amt der Gemeinde leistet und dem Einzelnen als Gemeindeglied. Die Gemeinde aber stellt sich als solche selbst dar in ihren schon längst regelmäßig gewordenen Versammlungen, wo sie gemeinsam betet, gemeinsam das Wort der Lehre auf Grund der Schrift vernimmt und gemeinsam das Mahl des Herrn begeht. Aufgenommen wird in die Gemeinde nach voraufgegangenem Unterricht in der christlichen Lehre durch die Taufe und durch Handauflegung. Indem nun aber schon die Familien christlich sind, so wird die Taufe ebenso wohl Kindertaufe als Taufe der Erwachsenen, und im ersteren Falle folgt also der Unterricht nach, der in letzterem voraufgeht. Die Handauflegung aber, welche geschieht unter Gebet um die Gabe des Geistes der Gemeinde Christi, um die Mittheilung des Geistes des Wunders, der von der Ausgießung des Geistes von jenem Pfingsttag an in der Gemeinde waltete, verhält sich zur Taufe so, daß während durch letztere in die Gemeinschaft des Christen mit Gott aufgenommen wird, die erstere zum selbstthätigen, mitthätigen Glied der Gemeinde macht. Dort handelt es sich um die Theilnahme an dem Frieden in Gott, hier um die Theilnahme an dem Werk der Gemeinde Gottes auf Erden. Wer sich der Gemeinde unwerth machte, sich ihrer unwürdig geworden wußte und es bereute, bekannte den Trägern des Amts seine Sünde und empfieng Namens der Gemeinde die Zusage der Vergebung seiner Sünden. War es aber eine offenbare Sünde, und der sie begangen, blieb unbußfertig, so wurde er zu seiner Selbstbesserung, nicht zur Strafe, sondern zur Erziehung ausgeschlossen aus der Gemeinde, nicht um ausgeschlossen zu bleiben, sondern um das Glück, ein Glied der Gemeinde zu sein, wieder zu suchen. Die Bestellung für das Amt geschah ebenso wie die Aufnahme zum selbstthätigen

Gemeindeglied durch Handauflegung mit Gebet; und zwar geschah so die Bestellung nicht blos zum regelmäßigen Amt, sondern auch zu jedem durch besonderes Bedürfniß erforderlichen, außerordentlichen, und nicht blos zur Gemeindeverwaltung, sondern auch zum Dienst der Diakonie, welche die einer christlichen Gemeinde gebührende *κοινωνία* in irdischen Dingen, wie der Einzelne sie dem Einzelnen schuldete und übte, im Namen der Gemeinde und mittels derselben übte. Die erste Störung kam in den harmonischen Einklang und die klare Durchsichtigkeit dieser Verhältnisse durch Verkennung des Wesens der Handauflegung. Grade als die Kindertaufe und nachmals das Einströmen der großen Massen in die Kirche nöthig gemacht hätte, sich des Unterschieds von Taufe und Handauflegung in der Handhabung beider recht bewußt zu bleiben, vermengte man beide. Anfänglich war ja freilich jeder, der sich taufen ließ, auch geeignet, die Gabe des heiligen Geistes und damit also die Gleichberechtigung am Werk der Gemeinde zu empfangen. Aber so war es jetzt nicht mehr. Und doch ließ man die Handauflegung mit der Taufe zusammenfallen. Eine zweite Störung entstand durch das Verkennen des Wesens der Kirchenbuße. Erst nahm man sie vielfältig zu streng, als wäre sie nicht wiederholbar oder als gäbe es Sünden, die unbedingt und für immer aus der Gemeinde ausschlössen, hernach wurde sie zu äußerlich, indem man nur Bußübungen äußerlicher Art auferlegte. Endlich wurde die Diakonie ihrer eigentlichen Aufgabe entfremdet und theils herabgesetzt, theils auch hinaufgeschraubt zum Dienst, der dem Presbyterium geleistet wurde. Es wurde ein Gehülfenamt für den Presbyterat daraus. Als nachmals die Kirche zu einer Anstalt sich veräußerlichte, in welcher das Kirchenregiment und der Gehorsam gegen dasselbe die Hauptsache war, da trat in den Gemeindeversammlungen die Lehre zurück hinter Gebet und Abendmahl, hinter dem Liturgischen. Das Gebet selber aber ward Formelwesen; und da der Irrthum über den Werth der Heiligen, der Bilder und Reliquien aufkam, so ward das Gebet

für den Heiligendienst und Bilderdienst herabgewürdigt. Nicht minder entartete die Feier des Abendmahls zur Darbringung des Meßopfers, welches denn auch ohne Feier des Abendmahls seitens der Gemeinde stattfinden konnte. Endlich wurden die Gemeindeversammlungen selbst im Ganzen ihrem ursprünglichen Wesen entfremdet, indem die Menge der Feiertage und Festtage aufkam, über welchen die Gemeinde vergaß, was es um die Tage des Gedächtnisses Christi und vor Allem, was es um den Tag des Herrn sei. Es kam auf, daß das Frohnleichnamsfest das höchste Fest der Kirche wurde, welches doch nur das Fest eines kirchlichen Acts und zwar eines abergläubisch entarteten, des Meßopferdienstes, war. Die Aufnahme in die Gemeinde war schon längst überwiegend Aufnahme der Kinder durch die Taufe. Indem aber die Lehre und der Glaube an die Thatsachen dieser Lehren überall zurücktrat hinter den bloßen Gehorsam gegen die kirchliche Anstalt und ihre Ordnungen, wurde der Unterricht der Getauften versäumt. Die Firmelung aber, in welcher sich äußerlich die Handauflegung, die der Taufe folgen sollte, fortsetzte, wurde nun ein ganz bedeutungsloser, beinahe gegenstandsloser Act. Daß es Pflicht sei, Versündigungen gegen die heilige Würde der Gemeinde den Trägern des Gemeindeamts zu bekennen und dafür Vergebung zu suchen, wurde zwar nicht vergessen, aber man machte aus der Pflicht einen Zwang. Die Beichte ward zur Ohrenbeichte und verlor dadurch vollends ihren seelsorgerischen Character. Zur Zerstörung aber alles seelsorgerischen Verhältnisses gedieh der Ablaß. Endlich der Bann wurde als Strafe gehandhabt, um zu schrecken und zu zwingen, und mißbraucht für kirchenpolitische, oft rein weltliche Zwecke. Die Diakonie hatte als bestellter Dienst in der Gemeinde längst aufgehört. Sie wurde fortgesetzt durch die Thätigkeit geistlicher Orden und wurde dadurch aus einer Sache des Gemeindedienstes zu einer verdienstlichen Uebung menschlicher Heiligkeit und zur Sache des Gelübdes. So äußerlich wie die Handhabung des Amts war denn nothwendig auch die Bestellung

für dasselbe, und so magisch wie die Verwandlung im Meßopfer war nun auch die Ordination, nemlich Verleihung einer wunderbaren Befähigung für priesterliche Leistungen, statt für Verwaltung der Gemeinde, unter welchen priesterlichen Leistungen dann das Meßopfer obenan stand. Dagegen wurde fast ganz abgesehen von der genügenden Befähigung für das Amt, insofern ihm Verwaltung zukam, für die Befähigung für Handhabung des Worts. Ueberall wurde die Ordination als magische Verleihung eines character indelebilis viel zu sehr zu einer Sache der Person statt des Amts: nicht für das Amt wurde bestellt durch die Ordination, als vielmehr in einen Stand aufgenommen.

Durch die Reformation sind Lehre, Unterricht und seelsorgerische Vermahnung wieder vorangestellt. Dadurch geschieht, daß die Gemeinde nun wieder weiß, was ihr gegeben ist, was von ihr gefordert wird. Sie ist aus der Blindheit des bloßen Gehorsams in den Verstand des Glaubens wieder gebracht. Woran es aber vor Allem fehlte, das war das Verständniß der Confirmation. Diese war nun allerdings von der verstandlosen und magischen Natur der Firmelung frei gekommen, aber sie blieb nur Schluß des Unterrichts für die, welche als Kinder getauft wurden. Daher blieben auch fernerhin unterschiedslose Gemeinden und zwar solche, in welchen alle wie Katechumenen angesehen und behandelt wurden; daher denn das unbefriedigte Bedürfniß einer Gemeinschaft der τέλειοι zu pietistischer Absonderung in sogen. Conventikeln geführt hat. Daß die Confirmation nicht blos die Unterrichteten als solche der Gemeinde darstelle, sondern daß sie einen Entschluß fordere von den zu Confirmirenden und ihnen etwas verleihe zum Dienst der Gemeinde, das wurde nicht erkannt. Dieselbe Verkennung aber, wenigstens eine nicht viel geringere traf die Ordination. Dieser ist allerdings nun ihre Bedeutung für das Amt wiedergegeben. Allein welche Verheißung sie habe, darüber wurde man nie klar, und dies hatte denn auch seine nachtheilige Wir-

kung für die Handhabung derselben. Ein kirchlicher Act, dem die volle Klarheit der Erkenntniß abgieng, war die Absolution. Ihr gereichte schon dies zum Nachtheil, daß die Beichte in falsche Verbindung mit dem Abendmahl gebracht wurde, für welche sie dann ausschließlich geblieben ist. Das Letztere ist freilich nicht Schuld der Kirche, aber indem man die Beichte vor das Abendmahl setzte, kam es sehr leicht und natürlich, daß die Trägheit und Unlust sich damit begnügte, den Zugang zum Abendmahl durch die Beichte zu erlangen. Hinsichtlich der Absolution selbst aber ist die Kirche nie zu einer Sicherheit gekommen weder in der Erkenntniß dessen, was dieselbe durch das Amt Sonderliches werde, von dem sie verwaltet wird: die Beziehung derselben zur Gemeinde als solcher trat zu wenig ans Licht: noch auch in der Handhabung, indem der Träger des Amts sich keine klare Rechenschaft gab, was er Sonderliches thue, mit welcher Kraft der Verheißung er es thue, wenn er im Namen und Kraft der Gemeinde als Träger des Amts und nicht blos als Einzelner die Vergebung der Sünden zusage. Es ist vornemlich die Furcht, daß der Confirmation, Ordination und Absolution eine falsch sacramentale Bedeutung zugelegt werde, wodurch man sich behindern ließ, den vollen eigenthümlichen Werth dieser Acte anzuerkennen. Die Ausschließung aber auf Grund der Unbußfertigkeit ward nun blos Ausschließung vom Abendmahlsgenuß, weil es eine andere Gemeinsamkeit, von welcher ausgeschlossen werden konnte, in diesen unterschiedslosen Gemeinden nicht gab. Dort aber als Ausschließung vom Abendmahlgenuß war sie bedenklich hinsichtlich ihrer Berechtigung, und um so mehr ist sie dann zur Seltenheit geworden und in der lutherischen Kirche so zu sagen verschwunden. Die Diakonie endlich gieng der lutherischen Kirche zugleich mit den Ordensgelübden verloren. In der reformirten Kirche aber ist sie, freilich auch nur unvollkommen, an den Presbyterat überliefert worden, wohin sie nicht gehört. Nachdem aus den Presbytern Pfarrer geworden und die lutherische Kirche blos solche Presbyter ordi-

nirte, so sind dann vollends aus den Pfarrern blos Prediger geworden und aus den Gemeinden Zuhörerschaften. Diese Zuhörer der Kanzelredner hießen dann etwa noch Beichtkinder, aber lediglich in Bezug auf den Abendmahlsgenuß. Unter der Herrschaft des Rationalismus verschwand fast jede andere Beziehung des Gemeindegliedes zum Gemeindeamt. Man hat nun freilich dieser Isolirung des Pfarrers und der Beschränkung der Gemeindeversammlungen auf Halten und Hören von Predigt steuern wollen, indem man sich bemühte, liturgischen Gottesdienst wiederherzustellen. Aber was kann derselbe bei einer dem kirchlichen Wesen so fremd gewordenen Majorität, die sich dagegen sperrt? Das Richtigste wäre, die Confirmation, nachdem sie jetzt keinen weltlichen Zwang mehr trägt, mit geistlichem Verstand zu handhaben und sie das werden zu lassen, was sie heißt, damit Gemeinden hergestellt werden von wahrhaft Confirmirten inmitten der großen Gemeindecomplexe der Getauften, aus welchen dann Diakonie und Presbyterat neu wieder hervorgehen könnten.

Es ist unmöglich, die Geschichte der Ausbreitung der Kirche, des Bekenntnisses u. s. w. zu trennen, denn sie stehen in Wechselbeziehung. Wir werden also die Kirche nach dem synchronistischen Verlauf ihrer Geschichte ins Auge fassen müssen. Es handelt sich hier nicht um die Entwicklung eines Organismus, sondern um die Geschichte eines wahrhaft persönlichen Lebens. Nicht von einem nothwendigen Entwicklungspunct kann hier die Rede sein, denn die Kirche ist die Gemeinschaft eines persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen. Wie nun der einzelne Mensch und Christ diesem seinem Verhältniß zu Gott bald fern kommt und entfremdet wird, bald in herzlicher Lust wieder in dasselbe zurückkehrt, so geschieht es auch in der Geschichte der Kirche; und wie die Buße des Einzelnen immer eine Rückkehr ist in den durch seine Taufe einmal für allemal hergestellten Lebensstand, so ist auch jeder Fortschritt, den die Kirche in ihrer Geschichte macht, eine Rückkehr zugleich

in den Anfang. Sie erneuert sich immer aus den Wurzeln, aus denen sie anfänglich hervorgewachsen. Wenn nun die Geschichte der Kirche eine so wesentlich persönliche Geschichte ist, so werden sich die Epochen und Perioden derselben nicht etwa a priori durch den Begriff der Kirche construiren lassen. Die wesentlichste Aenderung, welche die Kirche im Verlauf ihrer Geschichte erfahren, ist nun 1) die, daß sie Volkskirche geworden ist, und 2) daß diese Volkskirche aus ihrer Entartung zurückgeführt worden ist unter das freimachende Gesetz des reinen Evangeliums; ein drittes, was geschehen wird, sagt uns das Wort der neutestamentlichen Weissagung: sie wird aufhören Volkskirche zu sein, weil die Völkerwelt als Masse das Evangelium nicht mehr will. Alsdann werden die Gemeinden der Christenheit wieder ebenso ausgeschieden sein aus dem Gemeinleben der Völker, wie sie es anfänglich gewesen sind. Wir haben also drei Hauptzeiten der kirchlichen Gesammtgeschichte von sehr ungleichem Umfang: die erste bis Constantin, die zweite bis Luther, und in der dritten stehen wir. Die zweite dieser Perioden wird in ihrem Inhalt bestimmt durch das Verhältniß von Welt und Kirche, nachdem einmal die Kirche Volkskirche geworden ist. Zuerst nemlich behauptet sie sich im Zerfall des römischen Reichs und beim Einrücken der deutschen Völker in die Gebiete derselben. Sie bleibt unter dem Einsturz des römischen Reichs und unter der Herstellung des germanischen, was sie einmal geworden ist, Volkskirche. Um das Ende dieses Zeitraums mit einem Namen zu bezeichnen, sagen wir, er reicht bis auf Gregor den Großen. In der zweiten Periode dieses Zeitraums gestaltet sich die Kirche im Abendland als Kirche der germanischen Welt. Sie wird auch in ihrer eigenen Gestalt bestimmt durch die Natur des germanischen Volksthums. Die Kirche des Morgenlands trennt sich von dieser abendländischen Christenheit und verfällt zum Theil dem Islam. So geschieht es, daß der Schwerpunct der Geschichte der Kirche ganz und gar ins Abendland fällt, in die germanische Christenheit. Wir

bezeichnen den Schluß dieses Zeitraums mit dem Namen Gregors VII. In der dritten Periode dieses Zeitraums wird die christliche Welt zum Reich des römischen Pabstes, und die Versuche, dieses Reich zu stürzen oder anders zu gestalten mißlingen, wie sehr auch das Pabstthum verweltlicht war. Mit einer dem Anschein nach hoffnungslosen Entartung und Verweltlichung der Kirche endigt diese Periode. Es bedarf einer wahrhaften Erneuerung, einer *μετάνοια* der Kirche, und soweit sie sich eine solche gefallen läßt, soweit gewinnt sie eine neue fröhliche Hoffnung des Fortbestandes. Die Zukunft der Kirche liegt in der Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses. Aber auch die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses bleibt Volkskirche, und das unklare Verhältniß, in welches sie zum Staat zu stehen kommt, wird ihr eine Verhinderung, sich nach allen ihren Beziehungen, ihrem schriftgemäßen Bekenntniß anzupassen. Indem nun der Staat als solcher sie aus sich entläßt, ohne daß sie darum aufhört Volkskirche zu sein, indem beide Sphären, die staatliche und kirchliche, sich klar und rein ausscheiden, wird eine evangelische Gestaltung der evangelischen Kirche nach allen Seiten möglich. Dies ist die Bedeutung unserer Zeit, welche berufen ist, eine Epoche zu bilden in der Geschichte der erneuerten Kirche. Wie klein aber auch nach Umfang und Zahl die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses erscheinen mag gegenüber der Masse der nichterneuerten Kirche, so wird jetzt von der Geschichte der Reformation an die Geschichte der letzteren bedingt durch die erstere.

Andere Perioden zu machen der bloßen Bequemlichkeit halber, hat man keine Berechtigung. So z. B. ist das Ende des dreißigjährigen Kriegs keineswegs ein wesentlicher Abschnitt, es ist nichts wesentlich Neues da eingetreten. Wir werden also keine anderen synchronistischen Abschnitte ausfinden können als die durch Constantin, durch Gregor den Großen, Gregor VII und Luther und wahrscheinlich durch die Gegenwart bezeichneten. Innerhalb jeder dieser Perioden wird nun die Kirche nach allen

jenen Beziehungen, die wir unterschieden haben, darzustellen sein.

II. Die kirchliche Statistik.

Wenn die Kirchengeschichte eine historische Wissenschaft ist, so ist die kirchliche Statistik, d. h. die Darstellung der Gegenwart der Kirche,[1]) eine descriptive. Dort hat man es zu thun mit einem Nacheinander, hier mit einem Nebeneinander. Nun ist aber die Kirche nicht blos wie in der ersten Zeit örtlich und national unterschieden, sondern vornehmlich von der Reformation an ist sie auch mehr oder weniger zertrennt durch Verschiedenheiten, die bis auf den Grund reichen und das Wesen der Kirche betreffen. Wir haben es also, indem wir die Gegenwart der Kirche zeichnen wollen, mit verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften zu thun, bei denen es sich fragt, welches ihr verhältnißmäßiger Werth ist. Die Antwort auf diese Frage muß sich aus der Kirchengeschichte schon ergeben haben. Darnach, wie diese Antwort lautet, richtet sich dann die Folge, in welcher die verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften dargestellt sein müssen. Denn auch hier kann die Anordnung nicht eine willkührliche sein. Es muß die Ordnung, in welcher die kirchlichen Gemeinschaften sich folgen, schon gleich den Eindruck machen, daß man daraus inne wird, welches die Zukunft der Kirche ist, auf welchem Theil der Kirche die Hoffnung der Zukunft ruhe. Da ist es also unangemessen, den Eintheilungen, sei es der physikalischen oder politischen Geographie zu folgen. Daraus ergeben sich keine Verhältnisse, welche für die Kirche wesentlich sind. Von der Werthgebung der verschiedenen Kirchengemeinschaften hängt die Einsicht in die Zukunft ab, welche aus der Gegenwart dieser Kirche hervorwächst. Nun hat sich aus der Kirchengeschichte ergeben, daß es der Kirche jetzt wesentlich ist, Gemeinschaft eines ausgesprochenen Gemeinbekenntnisses zu

---

[1]) Heft von 1851: die eines besseren Namens werth wäre.

sein. Von der Reformation her muß das klar sein, daß die Kirche da am meisten Zukunft hat, wo ihr Gemeinbekenntniß am meisten schriftgemäß ist, und daß sie um so mehr alsdann die Kirche der Zukunft ist, je mehr sie vor Allem Gemeinschaft eines Gemeinbekenntnisses sein will und in ihrem Gesammtverhalten sich dadurch bedingen läßt. Ist dies richtig, so liegt die Hoffnung der Zukunft auf der protestantischen Kirche und zwar da am meisten, wo sie ihres Prinzipes am sichersten, desselben am klarsten bewußt ist. Eine kirchliche Statistik also, welche schon gleich in ihrer Anlage den Eindruck von dem wahren Bestand der gegenwärtigen Kirche gewähren will, muß anfangen mit der protestantischen Kirche, hier aber nicht mit der protestantischen in jenem unklaren Sinn, daß man Alles protestantisch nennt, was nur nicht katholisch oder griechisch ist, sondern wir meinen die Kirche des lutherischen und reformirten Bekenntnisses. In beiden wird eine auch protestantisch heißende Kirche um so mehr zurücktreten, je mehr sie entweder in unklarem Verhältniß zu beiderlei Bekenntnissen steht, oder das Verhältniß dazu aufgegeben hat und sich durch etwas anderes als das Glaubensbekenntniß bestimmen und regieren läßt. Aber auch innerhalb der Kirche des lutherischen und reformirten Bekenntnisses erheben sich in Bezug auf dasselbe Schwierigkeiten. Theils ist die kirchliche Geltung des Bekenntnisses in Vergessenheit gerathen, theils besteht sie rechtlich, aber ist factisch in der Kirche so gut wie verloren gegangen. Hienach wird z. B. die lutherische Kirche des Elsasses zurückstehen schon gleich in der Anordnung hinter der lutherischen Kirche Scandinaviens oder den deutschen lutherischen Landeskirchen, unter welchen selbst wieder zwar nicht die kirchliche Geltung des Gemeinbekenntnisses, wohl aber das Leben, welches dasselbe in der Kirche hat, einen Unterschied machen wird zwischen der hannoverschen und kgl. sächsischen Kirche. Es verhält sich ebenso innerhalb der reformirten Kirche. Die waadtländische Nationalkirche steht zurück hinter der refor-

mirten Kirche der deutschen Schweiz oder dem reformirten Gebiet von Rheinpreußen oder Schottland. Kurz es wird immer mit demjenigen Gebiet einer Bekenntnißkirche anzufangen sein, in welchem das Bekenntniß rechtlich das ist, was ihm zu sein gebührt, und factisch auch das wirkt, was zu wirken es berufen ist. Eine andere Verschiedenheit ergiebt sich aus der äußeren Stellung einer kirchlichen Gemeinschaft, ob sie in der Lage ist, sich vollständig entwickeln zu können, oder ob sie in dieser Beziehung äußeren Hemmnissen unterliegt. Das erste ist der Fall, wo eine Kirche lutherischen oder reformirten Bekenntnisses Landeskirche ist, das andere, wo sie neben einer Landeskirche besteht, wie die lutherische Kirche in Preußen neben der unirten, neben welcher sie mehr als eine Secte und weniger als eine Kirche ist, oder in den deutschen Ostseeprovinzen Rußlands, wo sie beeinträchtigt ist durch das Maaß des Vorrechts oder der Herrschaft, welches die griechische Kirche in Anspruch nimmt. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der sog. freien Kirche des Waadtlandes, dann der schottischen Kirche. Endlich kommt es auch vor, daß nicht sowohl eine Kirche lutherischen oder reformirten Bekenntnisses irgendwo besteht, als vielmehr Gemeinden. Das ist nirgends in dem Maaß der Fall wie in Nordamerika, wo man daher nur von einer werdenden Kirche sprechen kann, indem die Gemeinden in Begriff sind, sich zu einer Kirchengemeinschaft zusammenzufügen. In einem solchen Zustand können dann die verschiedenartigsten Gestaltungen protestantischen Kirchenwesens nebeneinander sich bilden. Schon innerhalb der Kirchen lutherischen oder reformirten Bekenntnisses zeigen sich nun die mannigfaltigsten Abstufungen des Verhältnisses, in welchem die einzelnen Kirchen zum kirchlichen Gesammtbekenntniß stehen, und in der reformirten Kirche kann überhaupt nicht mit demselben Recht von einem Gesammtbekenntniß die Rede sein, wie in der lutherischen. Denn in letzterer kommt es nicht darauf an, welche reformatorische Bekenntnißschrift kirchenrechtliche Geltung hat, indem doch eine Bekenntnißverschiedenheit sich nicht findet. Denn

es will die Concordienformel z. B. nicht irgendwo anderes lehren, als die augsburgische Confession schon gelehrt hat. Dies ist nicht ganz so in der reformirten Kirche. Nun finden sich aber auch kirchliche Gemeinschaften, welche überhaupt zum reformatorischen Bekenntniß entweder in völlig zweifelhaftem oder unklarem Verhältniß stehen oder dasselbe factisch und rechtlich abgebrochen haben. Das erstere ist der Fall innerhalb der sog. evangelischen Union, wo die Gestaltung der Dinge dadurch jetzt noch unklarer geworden ist, weil man es aufgegeben hat, von einer unirten Kirche zu sprechen. Jedenfalls aber verwischt die Union das Verhältniß zu den beiderseitigen Bekenntnissen, und dadurch wird die Kirche unsicher in ihrer Gesammtbewegung, unsicher in allem, was sie zu thun hat. Endlich geradezu abgebrochen ist das Verhältniß zu dem Bekenntniß in der unirten Kirche der Pfalz. Es steht diese dadurch auf der Grenzscheide des protestantischen Gebiets.

Die Brüdergemeinde haben wir bis jetzt deßhalb außer Acht gelassen, weil für die Bildung der Brüdergemeinde und ihren Fortbestand nicht in irgend welchem Verhältniß zu den Bekenntnissen der reformirten und lutherischen Kirche der Grund lag, sondern in der Absicht, ein wirkliches, dem Christenthum gemäßes ursprüngliches Gemeindeleben herzustellen. Und so ist denn auch jetzt das Verhältniß der Brüdergemeinde zu den Bekenntnissen der reformatorischen Kirchen ein unklares und nur darin erklärlich, daß sie als geschlossene Gemeinschaft fortbesteht, weil sie eine gewisse Gestalt des christlichen Gemeindelebens herzustellen für ihre fortdauernde Aufgabe achtet. In dieser Beziehung hat sie auch nicht geringe Bedeutung gehabt für die Regeneration der deutschen protestantischen Kirche. Aber diese Bedeutung ist vorübergegangen, und jetzt kann man nur noch sagen, daß die Eigenthümlichkeit der Brüdergemeinde ihren Werth habe für die Mission. Wenn die Brüdergemeinde es abgesehen hat auf eine gewisse Gestaltung des Gemeindelebens und darin den Grund für ihren abgesonderten Bestand findet, so gilt von

der englischen Kirche, daß diese den Grund ihrer Besonderheit, abgesehen von dem Bekenntniß, in der ihr eigenthümlichen Kirchenverfassung hat. Sie legt sich selbst den Werth bei, an der Tradition der Kirchenverfassung und des kirchlichen Cultus festgehalten zu haben und achtet darum die anderen Kirchengemeinschaften, wie nahe sie ihr auch in Bezug auf das Bekenntniß stehen mögen, für weniger geeignet, die Möglichkeit des Heils den ihr Angehörigen zu sichern. Indem nun neuerdings von einer in Oxford aufgekommenen Schule, die zur Sekte geworden ist, von den Puseyiten, das Traditionelle an dem englischen Kirchenwesen vorzugsweise betont wurde, sah man die Grenzscheide zwischen der englischen und römischen Kirche immer mehr weichen. Sie mußte jenen immer gleichgültiger erscheinen, und es erfolgten zahlreiche Uebertritte. Andererseits wo man in der englischen Kirche die Lehre mehr betont, da achtete man sich denjenigen Kirchengemeinschaften näher, welche im wesentlichen das gleiche Bekenntniß theilten: die „evangelische Partei" in der englischen Kirche näherte sich den protestantischen Dissenters und machte mit diesen für allgemein christliche Zwecke gemeine Sache. Nun beruht die Eigenthümlichkeit der englischen Kirchenverfassung großentheils auf jenem absonderlichen Verhältniß der Kirche zum Staatsoberhaupt, welches von Heinrich VIII. herrührt. Die englische Kirche kann kaum bleiben, was sie ist, wenn sie aufhört Staatskirche zu sein. Hierin aber sieht sie sich theils durch die Veränderungen, die in der Staatsverfassung gemacht sind, gefährdet, theils besorgt sie in ihren inneren Angelegenheiten durch ein ihr unangemessenes Staatsregiment bedroht zu werden und fühlt die Nothwendigkeit, gegenüber der staatlichen Obrigkeit in ein freieres Verhältniß zu kommen. Unter diesen Umständen kann man sich nicht bergen, daß die englische Kirche ihres Fortbestandes ungewiß ist. Die mancherlei Gemeinschaften der protestantischen Dissenters, welche theils aus der englischen Kirche hervorgegangen sind, theils neben ihr sich gebildet haben, gleichen darin sich sämmtlich unter einander und

auch der englischen Kirche selbst darin, daß sie nicht blos das Gemeinbekenntniß, sondern noch irgend etwas daneben oder etwas Besonderes daran zum constitutiven Prinzip ihres Bestandes machen. Eine pietistische Alteration des christlichen Lebens hat den Methodisten ihren Ursprung gegeben. Nachdem dieselbe bis zur äußersten Carricatur verzerrt worden ist, scheint in der jüngsten Zeit eingelenkt zu werden; aber die methodistische Kirche wäre gar nicht, wenn sie von jener Krankhaftigkeit ließe. Die Independentengemeinden verdanken ihren Ursprung, nicht minder wie die englische Kirche ihren abgesonderten Bestand, einer Ansicht über Kirchenverfassung, nur der entgegengesetzten. Ursprünglich wollten sie die Kirche auflösen in lauter Atome und dem einzelnen Subject freien Raum geben. Von dieser Ausschweifung kam man zurück. Anderwärts ist es irgend eine Absonderlichkeit oder auch irgend ein ausgesprochener Irrthum in Sachen des bekenntnißmäßigen Glaubens, wodurch solche kaum noch Kirchen zu nennenden sektenartigen Gemeinschaften sich gebildet haben. Der Irrthum über die Verwerflichkeit der Kindertaufe hat den Anabaptisten den Ursprung gegeben, der über die Natur der Gnadenmittel gab den Quäkern die Entstehung. Zum Theil die zufälligsten Dinge, ob der Sabbat von den Christen nicht müßte geheiligt werden, ließen in jenem Lande eigenthümliche Kirchengemeinschaften entstehen. Theils also sind wesentliche Wahrheiten des Christenglaubens aufgegeben oder alterirt worden, theils sind unwesentliche Dinge falsch betont, unbillig hervorgehoben: In jedem Fall ist der Katholizität der Kirche selbst in unrechtmäßiger Weise durch die Fortbildung solcher Gemeinschaften Eintrag gethan. Da kann es immer sein, daß in einzelnen solchen kirchlichen Gemeinschaften viel Lebendigkeit christlichen Glaubens und christlicher Liebe sich findet, allein das ist das Zufällige daran und kann vorübergehen. Insgemein sind es dieselben sektenartigen Kirchengemeinschaften, welche wir in England und Nordamerica finden. Es geht daher schon deshalb nicht an, etwa die kirchliche Statistik von Nordamerica

abzutrennen und besonders zu behandeln, wie eigenthümlich auch in Nordamerica der Grund und Boden ist, auf welchem sich kirchliche Sekten zu einander verhalten. Nur ganz verderbte und ausgeartete Sekten wie die Mormonen haben ihren Ursprung in Nordamerica selbst genommen. Sonst ist es alles eine Fortsetzung des englischen.

Nur sehr uneigentlich kann man nun alles das, wovon wir bis jetzt gehandelt haben, zusammenfassen unter dem Namen der protestantischen Kirche, nur insofern nemlich als diese mancherlei Kirchengemeinschaften Antheil haben an dem Gewinn der Reformation, aber nicht blos an dem mehr äußerlichen, sondern an dem Bekenntnißgewinn der Reformation. An der äußersten Grenze dieses durch die Reformation geschaffenen Gebiets stehen solche Kirchengemeinschaften wie die Socinianer, Unitarier. Die Socinianer sind fast verschwunden. Ihre Eigenthümlichkeit war nur erklärlich aus der Opposition gegen die reformatorische Kirche. Ihr Wesen hat sich fortgesetzt in der Gemeinschaft der Unitarier in England und Nordamerica. Insofern als protestantisches Kirchengebiet es gewesen ist, auf welchem Socinianer und Unitarier sich hervorgethan haben, können sie ihren Platz in der kirchlichen Statistik allerdings hier finden, nicht aber hinsichtlich der ihnen zu gebenden Werthgebung. In dieser Beziehung gehören sie mit den sogen. freien und deutsch-katholischen Gemeinden an die Grenze der Christenheit. Da die kirchliche Statistik die Aufgabe hat, die Gegenwart der Kirche so zu zeichnen, daß daraus eine Einsicht in ihre Zukunft gewonnen werden kann, so wird man richtiger thun, alles das für die letzten Grenzen derselben aufzubehalten und dort erst aufzuzeichnen, was der Christenheit die Zukunft eröffnet, nur wieder eine geduldete Sekte in einer ihr feindlichen Welt zu sein. Diese Aussicht eröffnet sich aber für die Christenheit in der Entstehung solcher Gemeinschaften, welche nicht mehr nach dem Herrn, dem κύριος, sich nennen, sondern ein natürliches Kirchenwesen zum Inhalt ihres Lebens machen. Deshalb werden wir nun übergehen

müssen zur römischen und griechischen Kirche. — Das Eigenthümliche dieser beiden Theile der Christenheit ihr Unterscheidendes gegenüber der bis jetzt überschauten Christenheit, ist dies, daß hier die Kirche als traditionelles Institut Bestand haben will und als solches die ihr Angehörigen in ihrem Gehorsam hält. Die griechische Kirche aber berühmt sich des Vorzugs vor der römischen, daß sie die Tradition rein erhalten habe, daß sie in Lehre und Verfassung und Cultus und Zucht noch eben das sei, was die allgemeine Kirche war am Schluß jener großen ökumenischen Concilien. Die römische Kirche dagegen berühmt sich der Lebendigkeit, der Geschichtlichkeit ihrer Tradition; in dem Pabst als der letzten Spitze der Kirchenverfassung hat sie ein Organ für die Fortbildung der Kirche. Wenn man nun den gegenwärtigen Zustand der römischen Kirche schildern will, so müßte man ja freilich mit Italien den Anfang machen, insofern die römische Kirche auch national gegliedert ist. Allein grade dort ist augenblicklich der Fortbestand eines kirchlichen Ansehens des Pabstes am meisten gefährdet und es zeigt sich, daß grade da die römische Kirche am meisten Lebenskraft hat, wo sie in steter Berührung mit der lutherischen oder reformirten Kirche steht. Und eben hier auch hat sie eine wirkliche Geschichte: hier und dann in der Mission, wo sie wenn auch mit allen ihren Verkehrtheiten doch in den letzten Jahrzehnten Großartiges geleistet hat. Die griechische Kirche läuft Gefahr zu einer bloßen Staatsanstalt zu werden und obwohl sie keinen Pabst hat und der Czar sich vor ihr beugt, so muß sie doch um ihres eigenen Interesses willen für die staatlichen Zwecke des russischen Kaisers dienstbar sein. Sie wird das um so mehr, je weiter sich die Herrschaft jenes Machthabers ausbreitet. Denn nur unter dem Patriarchen von Constantinopel hat sie noch eine freie Bewegung. Aus der römisch-katholischen Kirche sind abgesonderte Kirchengemeinschaften fast nicht hervorgegangen: fast nicht, man kann nur etwa die kleine jansenistische Kirchengemeinschaft in den Niederlanden anführen, welche aber einen sehr zufälligen

Ursprung gehabt hat. Die sog. deutsch-katholischen Gemeinden sind theils eben so sehr aus der protestantischen Kirche herausgewachsen wie aus der römischen: dann muß man sagen, daß sie nicht aus einer bestimmten Kirche, sondern aus der Christenheit herausgegangen sind. Dagegen giebt es große Nationalkirchen, die ihren Grund und Ursprung in einer Bekenntnißdifferenz haben, neben der griechischen Kirche: die nestorianische der syrischen, die monophysitische der koptischen Christen; die armenische ist in weiter Ausbreitung und guter Organisation. Die nestorianischen Christen hat man mit Grund, wenn es gelingt sie in ihrem Gemeinbekenntniß zu besserer Reinheit der Lehre zurückzuführen, als die glücklichsten Missionare im Gebiet des Islam angesehen. An sich von keinem Belang sind die Sekten, welche aus der griechisch-russischen Kirche hervorgegangen sind.

Es könnte nun scheinen als ob an dieser Stelle nachdem wir bis an die Grenzen des Gebiets vorgegangen, die Mission ihre Stelle finden müßte. Allein dann würden wir den Fehler machen, alle Missionen zusammenzuwerfen. Wir würden auch dadurch die Schilderung der einzelnen Kirchengemeinschaften unvollständig machen, wenn wir nicht gleich von jeder Gemeinschaft ihre Mission angeführt hätten. Zwar wird vielerwärts der Grundsatz aufgestellt, es sollen nicht lutherische oder reformirte u. s. w. Christen aus der Heidenwelt gewonnen werden, aber factisch ist es doch so. Es kann Niemand das Evangelium anders predigen als er es in sich trägt. So sehen wir in der Heidenwelt dieselbe Mannigfaltigkeit des christlichen Glaubenslebens so wiederkehren wie in der Christenheit selbst. Also ist es nothwendig, nicht das Missionsgebiet abzugrenzen, sondern die einzelnen Theile anzuschließen an die Schilderungen der Gegenwart der einzelnen christlichen Gemeinden in der Heimat.[1])

[1]) Manuscr. und Vorl. von 1861 betonen die Selbstständigkeit der der Lehre mehr, stellen daher neben die Geschichte der Kirche und die kirchliche Statistik die Dogmengeschichte und Symbolik. Von jener heißt es:

Stäudlin [1]) und Wiggers [2]) haben allein über kirchliche Statistik geschrieben, aber nicht prinzipmäßig. Es wäre daher nichts mehr zu wünschen als daß auf diese Disziplin mehr Aufmerksamkeit und Fleiß gewendet würde. Die Aufgabe ist freilich schwierig. Kirchengeschichte ohne Statistik leistet kaum die Hälfte dessen, was sie der Theologie leisten müßte. Wenn wir daher jetzt dazu übergehen, uns zu fragen, was die Erkenntniß der Geschichte der Kirche dem Theologen leistet und wie er dieselbe zu erwerben habe, d. h. zur

III. kirchengeschichtlichen Beweisführung,

so setzen wir voraus, daß die theologische Geschichte der Kirche eine solche sei, die in eine gründliche Geschichte der Gegenwart ausläuft. Am Ende der Schriftwissenschaft fanden wir die Aufgabe für den Theologen gestellt, die Ergebnisse seiner Beschäftigung mit der Schrift zum Behuf der Beweisführung für das System anzuwenden. Die gleiche Aufgabe erwächst in Bezug auf die Beschäftigung mit der Geschichte der Kirche. Denn das Christenthum, wie es einerseits im Christen selbst eine Gegenwart hat, stellt sich anderentheils ein für alle Mal fixirt in der Schrift dar und die geschichtliche Bewegung in der Kirche. Indem nun das System die wissenschaftliche Aussage des mir in mir selbst gegenwärtigen Christenthums ist, so will dasselbe

---

die christliche Lehre wie sie als Ergebniß derjenigen Geschichte vorhanden, deren Darstellung Sache der biblischen Theologie, geht in eine Geschichte ein. Sofern sie in der h. Schrift für immer beurkundet, hat sie ein selbstständiges von der jeweiligen Kirche unabhängiges Dasein, vermöge dessen sie auch eine Geschichte haben kann abgesehen von der Geschichte der Kirche, indem sie sich von der Schrift aus immer wieder herstellen kann. Von der Symbolik heißt es, sie sei Beschreibung der Gegenwart der christlichen Lehre. Ihre Schriftmäßigkeit ist zu untersuchen, ihre Schriftwidrigkeit zu erklären.

[1]) Kirchliche Geographie und Statistik 1804.

[2]) Kirchl. Statistik 1842.

verglichen sein mit der in der Schrift und mit der in der Kirche gegebenen Selbstdarstellung des Christenthums. Wenn wir aber schon in Bezug auf die Schriftbeweisführung sagen mußten, daß dieselbe noch nicht zu einer prinzipmäßigen und allseitigen Durchführung gekommen ist, so gilt dasselbe noch mehr von der kirchengeschichtlichen Beweisführung. In den meisten Fällen beschränkt sich der Systematiker darauf, wenn er überhaupt auf Geschichtliches Bezug nimmt, Stellen aus dem kirchlichen Gemeinbekenntniß anzuführen oder wenn er sich etwas weiter ausbreitet, so fügt er etwa eine Reihe von Aussagen der Väter und Lehrer der Kirche hinzu, oder im allerbesten Fall giebt er eine dogmengeschichtliche Entwicklung des Dogmas, mit dem er grade beschäftigt ist. In dem Allen aber können wir keine ausreichende Leistung finden. Die einzelnen Sätze des kirchlichen Gemeinbekenntnisses wollen verstanden sein aus dem Bekenntnißzusammenhang, in welchem sie stehen, und wiederum wollen die kirchlichen Gemeinbekenntnisse verstanden sein aus dem Zusammenhang, in welchem sie mit der Gesammtgeschichte der Erkenntnisse der christlichen Kirche stehen. Endlich ist weder die Bekenntnißform noch die Form der theologischen Aussagen die einzige Gestalt, in welcher sich der der Kirche einwohnende Glaube ausprägt. Man hat neuerdings einen Anfang gemacht auch das Liturgische beizuziehen, den darin sich darbietenden kirchlichen Glauben zu erfassen und zusammenzuhalten mit dem bekenntnißmäßig Ausgesprochenen: Und dies ist allerdings ein wesentlicher Fortschritt. Aber alle Selbstbethätigung der Kirche ist Glaubensbethätigung. Die Gesammtgeschichte der Kirche wird zum Zeugniß aufgerufen werden müssen, sei es nun für die von mir selbst gegebene systematisch-theologische Erkenntniß, sei es für eine außer mir gegebene von mir nur angeeignete ausgeprägte Erkenntnißgestaltung. Das Verhalten Luthers und Calvins in Bezug auf Verfassung und Zucht der Kirche weist zurück auf eine Verschiedenheit der Auffassung, was es um die Kirche sei, so daß ich letzteres, wie es der eine und der andere

meint, aus jeder kirchengestaltenden Thätigkeit beider erkennen kann und erkennen muß. In der Regel führt man einen kirchengeschichtlichen Beweis nur für Dogmatisches. Der ethische Stoff des Systems muß sich begnügen, daß nur beispielsweise dies oder jenes aus der Kirchengeschichte angeführt werde, als z. B. die Geschichte des ehelichen Verhältnisses unter dem christlichen Einfluß. Es ist aber klar, daß der ethische Stoff des Systems dieselbe Beweisführung zu fordern hat, wie das Dogmatische. Da wird man denn freilich nicht weit kommen, wenn man sich auf Aussagen symbolischer Schriften beschränken will, welche fast ausnahmslos über Ethisches nichts ausdrücklich sagen. Die Kirchengeschichte aber ist nicht blos eine Geschichte der Erkenntniß göttlicher Heilsthaten, sondern auch eine Geschichte des Verhaltens des Christen und der Christenheit zu Gott auf Grund dieser Heilsthaten und ihrer Erkenntniß. Doch es wird sich aus der Uebersicht der Geschichte der Kirche, die wir uns verschafft haben, ohne Mühe von selbst ergeben, wie sehr sie gleichmäßig geeignet ist, die ethischen Wahrheiten und die dogmatischen zu bezeugen. Niemand wird dies leugnen. Nur die Ausführung ist das Schwierige. Wir aber sind in Bezug auf kirchengeschichtliche Beweisführung in demselben Fall wie in Bezug auf die Dogmatik. Wir müssen uns begnügen die Forderung zu stellen. Inwiefern dieselbe befriedigt werden kann, das wird hinsichtlich des Schriftbeweises unsre Zusammenstellung der Schriftwissenschaft gezeigt haben und so wird auch unsre Darstellung der Kirchengeschichte lehren, wie man den kirchengeschichtlichen Beweis zu führen hat. Beide so gelieferten Beweise leisten im Wesentlichen dasselbe, nemlich entweder das Zeugniß für das System oder Kritik desselben. Aber sie leisten es auf sehr verschiedene Art. Jedes von beiden hat seinen eigenthümlichen Vorzug. Der kirchengeschichtliche Beweis hat das voraus, daß hier uns die Beweismittel gleichsam immer näher kommen, seien es nun dogmatische Aussagen oder seien es Bethätigungen ethischer Grundsätze: je weiter herauf in der Zeit, desto un-

mittelbarer sind sie uns verständlich, desto unmittelbarer anwendbar; während der Schriftinhalt das Erzeugniß einer längst vergangenen Zeit ist und wir ihn uns immer erst übersetzen müssen. Der Schriftbeweis hat aber vor dem kirchengeschichtlichen das voraus, daß er abgeschlossen ist. Die einige Gesammtheit des Christenthums ist ein für alle Mal darin niedergelegt, wenn auch in geschichtlich nacheinander entstandenen Erzeugnissen, so doch in einem geschlossenen Complex derselben. Dagegen der kirchengeschichtliche Beweis insofern unvollendet bleiben wird, als wir in der Mitte der Kirchengeschichte stehen. Es wird zwar die Gesammtheit des Christenthums in der Kirche sich finden, nur nicht Jegliches in jeder Zeit mit gleicher Klarheit und gleich stark betont. Allein es steht doch noch eine Entwicklung der Kirche bevor, in der manche Seiten des christlichen Glaubens und Lebens erst zu ihrem vollen Rechte kommen werden; so z. B. in dogmatischer Beziehung das Eschatologische, in ethischer die Verhältnisse des christlichen Gemeindelebens. Also wie die Geschichte der Kirche unvollendet ist, so ist denn nothwendig auch der kirchengeschichtliche Beweis ein unvollendeter, und es wird einer besonderen Achtsamkeit bedürfen, daß man nicht mehr und stärker aus der Kirchengeschichte meine beweisen zu können, als dieselbe wirklich darbeut. Damit hängt zusammen, daß eben weil wir in der Mitte der Kirchengeschichte stehen, die Gefahr nahe liegt, die bisherige Geschichte falsch zu verstehen. Es bedarf einer großen Festigkeit des gleicherweise auf den Anfang wie das Ende der Kirche gerichteten Blicks, um nicht durch das Schwanken und die Bewegung der dazwischen liegenden Geschichte geirrt zu werden. Daher denn auch das Schriftverständniß dem kirchengeschichtlichen voraufgehen wie in unserer Wissenschaftslehre die Wissenschaft der Schrift vorausgehen muß der Wissenschaft der Kirche.

III. Die practische Theologie.

Die systematische Theologie gewährt prinzipmäßiges und allseitiges Bewußtsein des Christenthums, die historische Theologie gewährt die wissenschaftliche Gewißheit der Schriftmäßigkeit und der Kirchlichkeit des im System ausgesagten Christenthums. Hiemit erscheint aber nun die Theologie als die Wissenschaft des Christenthums erschöpft. Man kann fragen, ob neben der systematischen und historischen Theologie noch eine weitere theologische Disziplin oder gar ein Complex von Disziplinen Raum habe. Von Alters her nun nennt man jene beiden, die systematische und historische Disziplin zusammen die theoretische Theologie. Aber man müßte sich dann dagegen verwahren, als wenn nicht auch diese theoretische Theologie eine practische Wissenschaft wäre. Denn eine Wissenschaft des Christenthums, das selbst im höchsten Sinne practisch ist, muß auch eine practische Wissenschaft heißen. Das meint Marheineke anders, welcher — allein vor Nitzsch — ein System der practischen Theologie ausgeführt hat. Er unterscheidet so, daß die theoretische Theologie es zu thun hat mit einem Wissen rein um des Wissens willen und die practische mit einem Wissen um des Handelns willen. Dieser Gegensatz aber ist falsch, wenn wir anders das Christenthum gleich zu Anfang richtig gefaßt haben. Eine Wissenschaft des zwischen Gott und dem Menschen be-

ſtehenden Verhältniſſes kann nie blos um des Wiſſens willen ſein noch behandelt werden, ſondern hat es immer abgeſehen auf die Bethätigung dieſes Verhältniſſes: die Theologie iſt ein Gottesdienſt. Man hat auch die Dogmatik eine theoretiſche, die Ethik eine practiſche Disziplin genannt, wie denn die Anfänge der practiſchen Theologie verwachſen ſind mit den Anfängen der Ethik. Man hat anfänglich, ehe man noch an geſonderte Disziplinen dachte, diejenigen Dinge, welche wir jetzt unter dem Namen der practiſchen Theologie behandeln, als einen Theil der Ethik, nemlich als die Anwendung zum richtigen Verhalten des Geiſtlichen, des Klerikers behandelt. Und noch nachdem die Ethik ſchon eine abgeſonderte Disziplin geworden, finden ſich in einem letzten Theil derſelben diejenigen Dinge, welche jetzt zur practiſchen Theologie gehören, als die beſondere Pflichterfüllung des Geiſtlichen aufgeführt und eingereiht. Daß dies aber ein Mißgriff und Irrthum iſt, braucht kaum geſagt zu werden. Die Ethik hat es zu thun mit der Bethätigung des Glaubens, dagegen die practiſche Theologie hat es doch jedenfalls zu thun mit einer Bethätigung der theologiſchen Erkenntniß. Nicht eine Pflicht, ſondern eine Kunſt wird in der practiſchen Theologie gelehrt, welche Kunſt richtig zu üben dann freilich eine Pflicht [1]) wird für den, welcher das Amt dieſer Kunſt überkommen hat. So viel ſehen wir, auf keinen Fall kann ſich die practiſche Theologie von der theoretiſchen ſo unterſcheiden, daß es in der letzteren um ein Wiſſen zu thun wäre, in der erſteren um ein Handeln. Denn die Ethik hat es auch mit einem Handeln zu thun, und doch gehört ſie uns zur ſyſtematiſchen Theologie. Wir werden eine andere Unterſcheidung finden müſſen, um Raum zu haben, wo eine practiſche Theologie ſich aufbaue neben der theoretiſchen.

Wir ſcheiden nun aus, was zur Ethik gehört, und können

---

[1]) So iſt natürlich zu leſen anſtatt des fehlerhaften: Kunſt im Heft (Mſcr. fehlt).

das nicht in der practischen Theologie belassen. In dem Verhältniß kann die practische Theologie zur theoretischen doch nicht stehen, daß in ersterer das besprochen würde, was Pflicht ist für den Geistlichen. Denn die Ethik muß die allgemeinen Christenpflichten besondern für die besonderen Lebensverhältnisse. Wir sagten zuletzt, die Ethik sei die Wissenschaft von der Bethätigung des Christenthums. Die practische Theologie kann es also damit nicht mehr zu thun haben, nachdem die Ethik bereits hinter uns liegt. Sie kann es zu thun haben mit Bethätigung, Handhabung, Anwendung der Theologie, nicht aber mit Bethätigung des Christenthums. Hienach möchte sich nun der Gegensatz der theoretischen und practischen Theologie so stellen, daß es die letztere mit dem theologischen Handeln zu thun hat, mit der Bethätigung der theologischen Erkenntniß. Dann umfaßt sie aber mehr als herkömmlich unter der practischen Theologie zusammenbefaßt worden ist. In der Regel besprach man in ihr nur das Handeln des Geistlichen. Dies ist jedenfalls zu wenig. Denn der Geistliche ist nicht der einzigste, der ein Handeln in und an der Kirche hat. Es wäre also willkührlich, eine eigene Disziplin der Theologie zu schaffen, die nur von der amtlichen Thätigkeit des Geistlichen, des Pastors handelte. Soll alle Amtsthätigkeit in der Kirche gemeint sein, dann gehört in die practische Theologie auch alles, was die Ordnung der Kirche im Ganzen und nicht blos was die Verwaltung der Gemeinde im Einzelnen betrifft. Allein es giebt ja doch Aemter in der Kirche und muß ihrer noch mehr geben, als factisch vorhanden sind, für die es keiner theologischen Bildung bedarf. Für die Amtsthätigkeit eines Presbyters kann die Theologie nicht Anweisung geben wollen, da es keiner theologischen Befähigung bedarf, um jenes Amt zu handhaben. Und andererseits giebt es eine Anwendung theologischer Erkenntniß, welche der Kirche zu Gute kommt, ohne daß sie doch eine kirchenamtliche ist. Wer seine theologische Erkenntniß zu apologetischer Thätigkeit verwendet, der fördert damit nicht die Wissenschaft selbst, noch will er damit eine theo-

logische Disziplin ausbilden, sondern er will an seinem Theil der Kirche helfen, sich zu behaupten und fortzubilden. Dies ist also eine Bethätigung theologischer Erkenntniß, die doch keine amtliche Thätigkeit ist. Demnach kann auch das das Richtige nicht sein, wenn z. B. Nitzsch als Gegenstand der practischen Theologie die amtliche Bethätigung des Christenthums bezeichnet, noch auch wenn man die amtliche Bethätigung theologischer Erkenntniß, was richtiger wäre, als Gegenstand dieser Disziplin angeben wollte. Das Erstere ist unrichtig, weil es eine amtliche Bethätigung des Christenthums geben kann, welche der Theologie nicht bedarf, und weil Bethätigung des Christenthums überhaupt Sache der Ethik ist und nicht mehr Platz haben kann in der practischen Theologie. Es fehlt also Nitzsch darin, daß er das practisch-theologische Gebiet doch auch wieder mit dem ethisch-systematischen vermengt. Aber auch das genügt nicht zu sagen, amtliche Bethätigung der Theologie, weil es eine außeramtliche Bethätigung der Theologie giebt, welche von dem Bereich der practischen Theologie nicht ausgeschlossen werden kann. Wir sehen, wie sehr die Theologie noch erst im Begriff ist, das Gebiet der practischen Theologie abzugrenzen.

Aber es hat freilich auch die practische Theologie als wissenschaftliche Disziplin erst eine sehr kurze Geschichte. Das freilich ist von Anfang an geschehen, daß man zur Handhabung des kirchlichen Amts Anweisung gab. So thut schon Chrysostomus in seinem Buch „über das Priesterthum“. Dasselbe enthält aber theils ethische Anweisung zu dem Verhalten, zu welchem der Amtsinhaber verpflichtet ist, theils enthält es das Wesentliche der dogmatischen Vorkenntniß, deren der Geistliche bedarf, um zu wissen, was er thut, indem er die Gnadenmittel handhabt. Nachdem in der Folgezeit die Lehre so sehr zurücktrat hinter das Liturgische, während Chrysostomus noch alle Thätigkeit und Wirkung des Geistlichen auf die Gemeinde eine durchs Wort vermittelte sein läßt, nachdem ferner die Unwissenheit unter der Geistlichkeit so überhand genommen, begnügte

man sich mit der nothdürftigsten Verständigung über die den Geistlichen von Amtswegen zukommenden Verrichtungen. So ist es in der Rabanus Maurus institutio clericorum. Die Reformation hat die Lehre wieder vorangestellt und die Pflege der Seelen durch das Wort, so daß ja nun auch das Sacrament als verbum visibile bezeichnet wurde. Von nun an gilt die Anweisung wieder dem Pastor und Lehrer. Aber man hat dabei immer nur die Geistlichen der einzelnen Gemeinde im Auge. Wie dieser seine Gemeinde durch das Wort zu verwalten habe, das lehrt z. B. Erasmus Sarcerius in seinem Pastorale 1562, und hiefür stellte Conrad Porta aus Luthers Schriften den ganzen Reichthum an Lehren und Ermahnungen Luthers zusammen, 1582 in seinem Pastorale Lutheri. Hiebei waltet noch kein systematisches Interesse ob, sondern man will nur einem augenfälligen practischen Bedürfniß genügen. Der erste, welcher eine systematische wissenschaftliche Gestaltung herzustellen bedacht war, ist Hemming, ein Schüler Melanchthons, dessen Pastor 1566 erschien. Aber von da an bis auf Hartmann, der gewöhnlich für den Begründer der Pastoralwissenschaft [1]) gilt, ist nichts mehr geleistet worden, um ein System der practischen Theologie zu gewinnen. Gleichwie man nun aber in den ersten Anfängen der Ethik die sogen. Pastoralklugheit mit aufnahm in die Darstellung des christlich sittlichen Verhaltens des Geistlichen, so ist umgekehrt das Ethische, wie es sich für Handhabung des Amts insonderheit gestaltet, auch immer mit aufgenommen in diese Systeme der Pastoralwissenschaft. Von einem Uebelstand, daß immer nur der Geistliche einer einzelnen Gemeinde in seiner Beziehung zu ihr dargestellt wurde, befreite Deyling die practische Theologie durch seine institutiones prud. pastor., die 1734 ff. erschienen. Indem er nemlich den Geistlichen überhaupt in seiner kirchlichen Stellung betrachtete, mußte er von der Kirchenverfassung handeln, vermöge deren dem Geistlichen diese

---

[1]) Pastorale evang. 1678.

amtliche Stellung gegeben ist. Aber der Verfall des kirchlichen Amts, welcher mit der Mitte des vorigen Jahrhunderts begann, nachdem das subjective Wesen des Pietismus nicht im Stande gewesen war, dem vorher am Orthodoxismus krankenden Amt auf die Dauer sein neues Leben einzuflößen, übte natürlich seine verderbliche Wirkung auch auf die Disziplin der Theologie, die es mit seiner Thätigkeit zu thun hatte. Der Geistliche war nun nichts mehr als ein Lehrer, der Aufgeklärteste in der ganzen Gemeinde. Da kam nun alle amtliche Thätigkeit lediglich unter diesem Gesichtspunct zu stehen. Das Liturgische und Seelsorgerliche verlor alle seine Eigenthümlichkeit. In diesem Sinn schrieb Niemeyer sein Handbuch für geistliche Religionslehrer 1790, das eine hohe Geltung hatte. Ja selbst Schwarz, der sonst wohl wußte, was es um das Wesen des Christenthums sei, handelt in seinem Pastoralwerk [1]) doch eben auch nur vom christlichen Religionslehrer. Doch ist in diesem Werk wenigstens die sittliche Aufgabe des geistlichen Amtsinhabers wieder in den Vordergrund gebracht und mit großer Wärme dem Geistlichen seine sittliche Aufgabe vorgestellt. Wieder einen Schritt vorwärts sehen wir Hüffell thun, „über das Wesen und Beruf der evangelisch-christlichen Geistlichen“ (1822—23). Nicht blos ist hier die Anlage systematischer, indem ausgegangen ist von dem Begriff der Kirche und des kirchlichen Bekenntnisses, sondern es ist vermöge dieses Ausgangspunctes auch die Stellung des Geistlichen aus jener Subjectivität entnommen, in welche sie durch den Rationalismus gekommen war. Dies hat zugleich den Vortheil, daß das Amt des Geistlichen in seiner kirchenverfassungsmäßigen Stellung erfaßt wird, so daß sich die practische Theologie auch ausbreiten muß über die Verfassung der Kirche. Inzwischen war aber vom encyclopädischen Standpunct aus das Verhältniß des theologischen Stoffs, der in solchem Werk behandelt wurde, zur Gesammtheit der Theologie vielfach

---

[1]) Der christliche Religionslehrer. 1798—1800.

behandelt worden: erfolgreich durch Schleiermacher,[1]) dann mit Anschluß an ihn von Schweizer,[2]) von Liebner[3]) und Graf (Kath.), der 1841 eine sehr durchdachte Schrift zur practischen Theologie herausgab.[4]) Während Liebner und Graf von Schleiermacher mehr abgiengen, hat Nitzsch in einem Programm observationes ad theologiam practicam felicius excolendam 1831 die Schleiermacher'schen Entdeckungen auf diesem Gebiet auszubeuten und anzuwenden gesucht und hat darnach jetzt angefangen sein Werk über die practische Theologie (1847) herauszugeben, welches außer dem schon früher erwähnten Entwurf[5]) von Marheineke das einzig systematisch angelegte Werk in dieser Disziplin ist. Sprechen wir also von der practischen Theologie als umfassender Disziplin, welche der systematischen und historischen Theologie ebenbürtig sein will, so müssen wir sagen, daß sie erst eine sehr kurze Geschichte hat und noch nicht hinreichend über sich im Klaren ist. Die jetzt am meisten gang und gäbe Auffassung des Verhältnisses der practischen Theologie zur gesammten Theologie ist die, daß man ihr die Aufgabe giebt, die leitenden Gedanken aller kirchlichen Amtsthätigkeit darzulegen, oder wie Hagenbach sagt, daß sie die Theorie der kirchlichen Thätigkeit sei. Dies Letzte ist besser als das Erste, aber wird uns doch immer nicht genügen können, denn auch hieran haben wir auszusetzen, daß sich kirchliche Thätigkeiten denken lassen, welche die Theologie nicht zu ihrer Voraussetzung haben. Von diesen kann also in der practischen Theologie doch nur insofern die Rede sein, als der theologisch gebildete Amtsinhaber dieselben ordnet, überwacht, einfügt.

---

[1]) Kurze Darst. § 257 ff. Die pract. Theol. (Vorl.) 1850.

[2]) Die wissensch. Construction der Pastoraltheologie. Stud. und Kritik 1838.

[3]) Die pract. Theol. St. u. Kr. 1843/44.

[4]) Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der practischen Theol. 1841.

[5]) Entwurf der pract. Theol. 1837.

Wir können die Sache nicht anders ansehen, als daß diejenige Disziplin, welche die systematische und historische Theologie vor sich hat und neben diesen beiden als dritte Disziplin Bestand haben will, eben die theologische Erkenntniß für ihren Stoff zur Voraussetzung hat. Nur von solcher practischen Thätigkeit kann dann die Rede sein, welche Ausübung der theologischen Erkenntniß ist: natürlich diese nicht wieder innerhalb der theologischen Wissenschaft; denn z. B. die Beweisführung aus der Schrift oder der Geschichte der Kirche ist eine Handhabung theologischer Erkenntnisse, aber selbst wieder nur innerhalb der theologischen Wissenschaft und für dieselbe. Daher solche Beweisführung ihre Stelle fand innerhalb des Systems der Theologie, die wir jetzt als die theoretische bezeichnen. Die Bestimmung der Theologie aber ist für die Kirche, denn sie ist nichts anderes als die wissenschaftliche Erkenntniß des Christenthums, dem es wesentlich ist, Kirche zu sein. Also geht die Bethätigung, Ausübung, Handhabung der Theologie auf die Kirche, diese in ihrem Bestande zu bewahren und ihre Geschichte fortzuführen. Alle solche Thätigkeit wird Gegenstand der practischen Theologie sein müssen, also nicht blos die kirchenamtliche, weder alle kirchenamtliche noch blos solche, nicht zu gedenken, daß man das kirchliche Amt zu sehr beschränkt hat theils auf den Geistlichen der Gemeinde, theils auf das Kirchenregiment und den Kirchendienst mit Ausschluß des Amts, welches durch und für die theologische Wissenschaft selbst geschaffen ist, obschon Schleiermacher die wissenschaftliche Theologie als solche bestimmt in das Gebiet der practischen Theologie mit eingeschlossen wissen will. Demnach ist es ebenso der Theologe als Gemeindeglied wie als Amtsinhaber mit dessen Thätigkeit an der Kirche und auf dieselbe die practische Theologie es zu thun hat. Von hier aus wird nun die Eintheilung der practischen Theologie sich nothwendig ergeben müssen.

Der Theologe ist aber beides möglicherweise zugleich, oder wenn auch nicht zu gleicher Zeit, so kann er beides nacheinander

sein: 1) Gemeindeglied, 2) Amtsinhaber. Nicht blos als letzterer, sondern auch als ersteres hat er seine theologische Erkenntniß zu bethätigen; als Amtsinhaber überdies in jenem neutestamentlichen Verstand des Worts, wie wir dasselbe bisher schon verstanden haben. Wenn es nun die practische Theologie mit der Kunst der Bethätigung der Theologie zu thun hat, so ist manches ausgeschlossen, was man sonst in das Bereich der practischen Theologie gezogen hat, anderes aber, was außerhalb derselben geblieben ist, müssen wir noch mit den Grenzen der practischen Theologie umschließen. So hat Hüffell vorgehabt, auch die äußeren Verwaltungsgeschäfte des Geistlichen, die Pfarramtsgeschäfte, zum Gegenstand der Besprechung in seinem pastoraltheologischen Werk zu machen; er hat sich freilich außer Stande gesehen, dies auszuführen, aber nur darum, weil der pfarramtliche Brauch so verschieden ist. Wir haben einen anderen Grund, weil es nemlich der Theologe nicht bedarf, um in jenen Dingen eine Gewandtheit zu besitzen, welche kaum beneidenswerth ist. Man hat ferner die Armenpflege, sofern sie Gemeindesache ist, den finanziellen Haushalt der Gemeinde auch zum Gegenstand der practischen Theologie machen zu wollen. Allein mit Recht sagt Nitzsch, daß diese Dinge entweder der ordnenden Thätigkeit angehören, und insofern allerdings zur Sprache kommen, außerdem aber, insofern es sich dabei um Technisches handelt, außerhalb des theologischen Gebiets liegt: mit einem Wort, die *διακονία* erfordert nicht theologische Bildung; dann gehört aber auch die Theorie der *διακονία* nicht in die practische Theologie. Aehnliches gilt vom Kirchenrecht. Sofern es sich hier um rein rechtliche Bestimmungen handelt, hat ein Theologe kein Urtheil über sie; der Amtsinhaber wird sie wissen müssen, aber sie entstehen nicht auf theologischem Gebiet. Als eine Rechtswissenschaft gehört das Kirchenrecht der Jurisprudenz an. Innerhalb des theologischen Gebiets wird nur von derjenigen Ordnung des Kirchenwesens die Rede sein können, welche durch das Christenthum als solches, durch die

Theologie gegeben ist. Es ist eben vielfach der Fehler gemacht worden, daß man meint, alles das gehört in das Gebiet dieser Disziplin, was ein practischer Geistlicher wissen muß. Da hat man denn auch eine Pastoralheilkunde, weil doch ein Geistlicher auf dem Lande etwas Medicin verstehen muß, hieher gezogen. Daß wir dies alles beseitigen, wird sich unmittelbarer rechtfertigen, als daß wir von dem Umgang nehmen, was Pflichterfüllung, nicht Kunstübung des Geistlichen ist. Es ist gerade das die fruchtbarste Behandlung der Pastoralwissenschaft gewesen, wenn christliche, wohl durchgebildete Pfleger des geistlichen Amts ihren Nachfolgern die Pflichten ihres Amts lebendig vor die Seele stellten, aber es ist dies eine Paränese, welche zu ihrer Voraussetzung die Ethik hat und gehört nicht in die practische Theologie. Hier handelt es sich nicht um ein Wollen, sondern um ein Können, nicht um ein sittliches, sondern um ein kunstmäßiges Thun.

Was wir nun neu herzubringen, das ist vor Allem diejenige Bethätigung der Theologie, welche dem Theologen als Gemeindeglied zukommt. Hier nun ist aber offenbar, daß der Theologe, ganz abgesehen davon, ob er ein kirchliches Amt hat, ob er ein solches etwa noch nicht hat, oder gar nicht in Anspruch nimmt, eine Befähigung vor den anderen Gemeindegliedern voraushat, von der er pflichtmäßig Gebrauch machen muß. Wenn also theologische Erkenntniß jedenfalls eine Verpflichtung mit sich bringt, dieselbe zu handhaben, so wird in der practischen Theologie auch von der Art und Weise die Rede sein müssen, wie sie zweckmäßig verwendet werde. Es kommt dem theologisch Gebildeten zu, auch außeramtlich, demnach als Gemeindeglied die Kirche ebensowohl zu berathen, als zu vertreten. Es wird also eine Kunst der gelehrten Vertretung und der gelehrten Berathung der Kirche geben. Und in der That gibt es wenigstens die erste factisch, nur daß man sie anderswo hingestellt hat. Die Kunst der gelehrten Vertretung der Kirche ist nichts anderes, als Apologetik und Polemik.

Aber man hat diese Disziplinen in die systematische Theologie gestellt, ja bei Schleiermacher sind sie sogar der einzige Inhalt der systematischen Theologie, weil ihm Dogmatik und Ethik in die historische Theologie fallen. Ihm zufolge werden hier die kritisch leitenden Gedanken gewonnen, deren der Dogmatiker und Ethiker bedarf, um den gemeinsamen Glauben und Sitte der Kirche zu sichten und herauszustellen. Die Bezeichnungen jener Disziplinen passen dazu jedenfalls sehr übel. Denn ἀπολογεῖσθαι und πολεμεῖν sind üble Bezeichnungen für eine systematische Thätigkeit. Die Apologie setzt voraus, daß man dessen schon gewiß ist, was man vertritt und das polemische Verfahren setzt voraus, daß man der Unrichtigkeit dessen, was man bestreitet, schon sicher ist. Also setzt es schon ein System voraus. Daher, wenn man einmal jene Ansicht über das Verhältniß der Theologie zur Philosophie hat, und von der aus Dogmatik und Ethik als historische Disziplinen ansieht, man besser thut, ihnen eine Fundamentaltheologie vorausgehen zu lassen. Apologetisches und polemisches Verfahren ist eine Bethätigung theologischer Erkenntniß und zwar der gesammten theologischen Erkenntniß. Demnach gehört beides in das Gebiet der practischen Theologie und die Kunstlehre jenes Verfahrens ist Apologetik und Polemik. Freilich hat der einzige Theologe, welcher die beiden Disziplinen in umfassender Weise behandelt hat, Sack, den Fehler gemacht, daß ihm die Apologetik zur Apologie wurde und die Polemik zum polemischen Verfahren. Er leistet das selbst, wozu er doch nur anleiten sollte.

Was also die gelehrte Vertretung der Kirche betrifft, so haben wir eine Kunstlehre derselben schon vorgefunden und mußten sie nur aus einem anderen Gebiet der Theologie hieher zurückführen. Nicht so ist es mit der gelehrten Berathung der Kirche. Geübt ist diese in der mannigfaltigsten Weise und nach allen Seiten, vormals in der Form der theologischen Bedenken, jetzt dienen Zeitschriften und Flugschriften dazu. Es giebt aber keine Theorie dieses Handelns. Und doch muß ebensowohl eine Theorie dieses

theologischen Handelns möglich sein, als es eine Apologetik und Polemik giebt. Beide Mal ist es darum zu thun, die theologische Erkenntniß für bestimmte Verhältnisse zu verwenden. Das, was zur Verwendung kommt, muß in der systematisch-historischen Theologie enthalten sein und die factischen Verhältnisse werden in der Statistik ihre Stelle haben und ihre Erklärung finden aus der Geschichte der Kirche. Dies beides also ist Bethätigung der theologischen Erkenntniß, wie sie dem Theologen als Gemeindeglied zukommt, daß er die Kirche mit den Mitteln seiner theologischen Gelehrsamkeit vertrete, sei es nun gegen Außerkirchliches oder gegen Nebenkirchliches, und daß er sie berathe.

Wir gehen über zu derjenigen Bethätigung der theologischen Bildung, welche dem Theologen, sofern er Amtsinhaber ist, zukommt. Hier unterscheidet man etwa Kirchendienst und Kirchenregiment, oder besser Verwaltung der Gemeinde und Verwaltung der Kirche. Aber es giebt noch ein drittes kirchliches Amt der Theologen, welches hiebei außer Betracht bleibt, obschon Schleiermacher es unter seinen Begriff der Kirchenleitung gestellt hat: es ist dies das Amt eines academischen Lehrers der Theologie, welches ebensowohl ein Amt in der Kirche ist, als das der sog. practischen Geistlichen: ja erst indem wir diese dritte amtliche Thätigkeit hinzubringen, schließt sich der Kreis, der hier gezogen sein will; erst so sind wir offenbar am Ende der practischen Bethätigung der Theologie angelangt, erst hier kehrt der Schluß in den Anfang zurück. Wir sagen also, die amtliche Bethätigung theologischer Bildung ist eine dreifache, Verwaltung der Gemeinde, Verwaltung der Kirche und Vorbildung der Theologen. Daß das Dritte in letzter Stelle zu stehen habe, darüber kann kein Zweifel sein, aber darüber ist Zweifel, ob die Verwaltung der Kirche, oder die der Einzelgemeinde voranzutreten habe. Wenn man die Gemeinde vorantreten läßt, so können wir wenigstens den Grund dafür nicht gelten lassen, daß ja die Kirche aus der Gemeinde erwachse.

Die Kirche ist früher als die Gemeinde. Die Thatsache der Ausgießung des Geistes hat die Kirche geschaffen, die zuerst in der Gestalt einer Gemeinde erscheint und dann sich ausbreitend in der Gestalt einer Vielheit von Gemeinden sich darstellt: die Kirche ist immer das frühere und umschließt sie die Gemeinden, nicht erwächst sie aus ihnen. Allein darum handelt es sich hier nicht, sondern hier ist die Rede von einer Landeskirche, ja im allerbesten Fall, wenn wir uns alle confessionellen Spaltungen der Kirche hinwegdächten, hätten wir es zu thun mit der jetzt augenblicklich bestehenden Christenheit in ihrer äußeren Gesammterscheinung. In diesem Sinne ist die Kirche später als die Gemeinde, denn die verschiedenen Gemeinden haben sich erst nach und nach in ein größeres System hineingeschaffen. Nur insofern Christus das Haupt der Kirche ist und die Gemeinde sein Leib, ist die Kirche früher als die Gemeinde. Dagegen insofern sie verwaltet wird, ist sie später. Daher diese Kirche, von der wir sprechen, sich auflösen kann in andere Complexe von Gemeinden, ohne daß die Kirche gelöst würde. Also obschon einerseits die Kirche früher ist als die Einzelgemeinde, so geschieht doch amtliche Thätigkeit zuerst an der Einzelgemeinde und dann an der die Gemeinde umfassenden Kirche. Wir besehen uns also zuvörderst die Bethätigung theologischer Erkenntniß in dem Amt der Gemeindeverwaltung. Die Gemeinde ist vor Allem eine gewordene, bestehende. Sie ist aber dann auch eine werdende, durch Zugang von außen in stetem Wachsthum begriffene. So wird also das Handeln des Amtsinhabers in dieser zwiefachen Beziehung auf die Gemeinde gerichtet sein, insofern sie gewordene und insofern sie werdende ist. Sie ist aber endlich abgesehen von diesem Unterschied ein in sich geschlossenes Ganze und so ein Bestandtheil der Kirche und insofern ist sie dann wieder in anderer Weise Gegenstand der Thätigkeit des Amtsinhabers.

Wir lassen uns bei der Eintheilung nicht leiten durch die Rücksicht auf die Natur des Handelns an und für sich,

sondern durch die Mannigfaltigkeit der mit der Kirche gesetzten Verhältnisse: wenn also jene Unterscheidung der Gemeinde als gewordener, werdender und Bestandtheils der Kirche ihre Richtigkeit hat, werden wir auch die Eintheilung der mannigfachen Thätigkeiten des Amtsinhabers finden. Es werden sich Bedenken erheben gegen die Folge dieser Eintheilung, indem es den Anschein hat, als ob gleichartige Amtshandlungen auseinandergerissen würden. Die gewordene Gemeinde und die werdende unterscheidet man überall, aber keineswegs immer meint man diesen Unterschied so, wie wir ihn nehmen. Wir haben nemlich Ursach gefunden, aus dogmatischen Gründen auf die Unterscheidung der τέλειοι und κατηχούμενοι zurückzugehen und soviel dies überhaupt geschehen kann und nicht durch göttliche Fügung herbeigeführt werden muß, Anstrebung der Herstellung dieses Unterschieds gefordert. Wir setzen voraus, daß wir darin Recht gehabt. Nun werden wir freilich nicht fingiren, als ob diese Unterscheidung so wie sie sein müßte, schon vorhanden wäre. Aber wir werden uns auch nicht mit dem factischen Zustand der Dinge begnügen. Denn allerdings hat es die practische Theologie nicht mit einer Bethätigung theologischer Erkenntniß zu thun, wie sie sein würde in einer vollkommen eingerichteten Kirche, sondern die Thätigkeit, für welche die practische Theologie Anweisung geben will, bewegt sich auf dem zeitgeschichtlich gegebenen Grund und Boden. Sie wäre aber nicht Bethätigung theologischer Erkenntniß, wenn sie sich damit zu begnügen hätte, die factischen Verhältnisse und Zustände lediglich so hinzunehmen, wie sie nun einmal sind. Ueberall wo die Kirche schriftgemäßen Bekenntnisses — denn für diese allein geben wir Anweisung — ihre Gestaltung noch nicht schriftgemäß ausgeprägt hat, da wird die practische Theologie als die Anweisung zu solcher Selbstbethätigung angeben müssen, inwiefern die Kirche in ihrer Selbstgestaltung zurückgeblieben ist hinter ihrem Bekenntniß. Die practische Theologie wird hier überall Anweisung zu solcher Bethätigung der theologischen Erkenntniß

zu geben haben, welche zwar nicht absieht von dem factischen Bestand, wo derselbe mangelhaft ist, wohl aber von diesem hinausblickt in eine Zukunft, in welcher diese Mangelhaftigkeit beseitigt sein wird. Im Blick auf eine solche Zukunft wird sich dann die practische Thätigkeit des Theologen stellen und gestalten, daß sie selbst dazu dient, jene Zukunft herbeizuführen. Sie begiebt sich also in die Mangelhaftigkeit des gegenwärtigen Zustands aber wirkt innerhalb desselben so, daß sie die Herstellung des Vollkommeneren anbahnt. Von diesem Grundsatz machen wir gleich die Anwendung, indem wir die Thätigkeit an der gewordenen und an der werdenden Gemeinde in der Art unterscheiden, daß es nur einer richtigeren Stellung der Katechumenen zu den Vollbürgern der Gemeinde bedarf, um jene in beiderlei Beziehungen geforderte Thätigkeit zu ihrem vollen Recht kommen zu lassen. Die gewordene Gemeinde sollte nur aus solchen bestehen, welche mit wirklich selbstständigem Entschluß und also auch mit wirklichem Bewußtsein von dem, was es heißt, zu der Kirche dieses Bekenntnisses sich bekannt haben. Diese engere Gemeinde wäre dann die eigentliche Gemeinde. An diese eigentliche Gemeinde genüge die volle Forderung und ihr gebührte die volle Berechtigung, welche durch ein Gemeinwesen des Glaubens Christi gegeben ist. Hier unterscheidet sich nun eine zweifache Thätigkeit auf diese Gemeinde als Ganzes, wo sie sich als Gesammtheit darstellt, also wo sie versammelt erscheint und anderentheils auf die Einzelnen sofern sie Glieder dieser Gemeinden sind. Die Selbstdarstellung und Selbstbethätigung der gewordenen Gemeinde als solcher ist Gottesdienst, welcher gemeinsames Gebet, gemeinsame Belehrung und Gemeinschaft des Brodbrechens ist. Aber freilich ist der Gemeindegottesdienst jetzt etwas anderes als wie wir ihn soeben bezeichnet haben. Für denselben besteht jetzt keine Unterscheidung gewordener und werdender Gemeinde. Nichtsdestoweniger, wenn wir mit dieser Unterscheidung Recht haben, müssen wir fordern, daß die Thätigkeit des Amts in Bezug auf den Gottesdienst dessen

eingedenk sei, was derselbe sein sollte. Ist derselbe dessen eingedenk, also auch der Zukunft, welcher der Gemeindegottesdienst entgegenreifen sollte, dann wird die Gottesdienstordnung um soviel mehr aufhören die Gestalt eines steten Unterrichts zu tragen, einer bloßen Heranbildung zur Gemeinde. Ebensowohl im liturgischen als im homiletischen Theil wird man das inne werden, daß derselbe eigentlich und von Rechtswegen nach einer engeren Gemeinde der τέλειοι sich richten sollte, die aber so nun nicht besteht. Am Auffälligsten aber ist allerdings die Folge dieses Grundsatzes, wenn er sein Recht hat, für die Predigt, welche nun nicht vorzugsweise Verkündigung des Evangeliums für solche ist, die desselben unkundig sind, sondern vielmehr Zeugniß des in der Gemeinde lebenden Evangeliums sein muß. Die Meinung ist aber nicht, als sollte nun der Gottesdienst nach einer Fiction gestaltet werden, sondern daß er die Ordnung bekommen muß, in welcher er fähig wäre, jenen Unterschied der gewordenen Gemeinde zu vertragen, wenn derselbe nun in Folge der weiteren schriftgemäßen Selbstausbildung der Kirche zu Tage kommt.

Unter den einzelnen Gliedern der Gemeinde bethätigt sich das Amt der Gemeindeverwaltung in zweifacher Weise. Jedes einzelne Gemeindeglied steht in einem zweifachen Verhältniß vermöge seines geistlichen und seines natürlichen Lebens: einerseits im Verhältniß zur Gemeinde und andererseits als Gemeindeglied im Verhältniß zur Welt. Eine zwiefache Bethätigung des Amts wird also an den Einzelnen zu geschehen haben: 1) wird sein Verhältniß zur Gemeinde und der Gemeinde zu ihm amtlich an ihm bethätigt. Dies kann entweder so geschehen, daß die Gemeinde ihn amtlich seiner Gliedschaft an ihr versichert oder so, daß die Gemeinde ihn seines Theils, den er an ihr hat, verlustig erklärt. Das Erstere auf Grund der kundgegebenen Bußfertigkeit, das letztere auf Grund offenkundiger Unbußfertigkeit. Absolution und Excommunication sind die beiden hier zu geschehenden Handlungen des Amts. Sie sind nicht

gleichartig in der Weise, wie man es wohl etwa genommen hat, daß sie beide Acte der Seelsorge wären, denn das ist der zweite nicht in der Weise wie der erste, obwohl es zu dem Zweck geschieht, die Seele des Ausgeschlossenen zu retten. Aber im letzten Fall soll, wenn dies auch nicht der Fall ist, doch der Gemeinde ihr Recht geschehen oder vielmehr dem Herrn, der in der Gemeinde seinen Ruhm und seine Schmach auf Erden hat. Ein Drittes giebt es hier nicht. Man nennt freilich specielle Seelsorge noch etwas anderes als jenes Beichtverhältniß, von dem allein wir hier geredet haben. Allein bei der Forderung specieller Seelsorge, die man insgemein an den Geistlichen stellt, verwechselt man viel zu sehr die Pflicht des Christen und das Amt der Geistlichen und ebenso auf der anderen Seite die Pflicht des Christen und die Pflicht des Gemeindeglieds. Das persönliche Vertrauen des Christen zum Christen, vermöge dessen er ihm seine Sünden bekennt und von ihm Trost des Evangeliums nimmt, ist etwas Anderes als das Beichtverhältniß, bei welchem es dem Einzelnen zu thun ist um sein Verhältniß zur Gemeinde. Daher er sich, weil er ein Glied der Gemeinde bleiben möchte, an den wendet, welcher die Gemeinde verwaltet, und sodann ist nicht gesagt, daß der Geistliche jedes Glied seiner Gemeinde in specielle Pflege zu nehmen hätte. Soweit er dies als Christ vermag, hat er es zu thun gleich jedem Christen; das fordert die brüderliche Liebe und Gemeinschaft. Aber amtlich kann er es nicht, soweit als sein Amt reicht. Vielmehr wird hier seine Aufgabe sein, die für solche Pflege der Einzelnen vorhandenen und brauchbaren Kräfte in der Gemeinde zusammenzufassen und sie in der rechten Weise zu verwenden. Mit einem Wort: die specielle Seelsorge, welche über das Beichtverhältniß hinausgreift, wird der Geistliche vielmehr dadurch üben können und müssen, daß er die freie Liebesthätigkeit der wahrhaft gläubigen Gemeindeglieder leitet, als dadurch daß er alles selbst thut. Also bleiben wir dabei, daß die Thätigkeit des Amtsinhabers an den Einzelnen nur dies

beides ist, was man zusammenfaßt unter dem Amt der Schlüssel und was ausläuft in die beiden Acte der Absolution und Excommunication.

Eine andere Reihe von amtlichen Thätigkeiten aber geschieht dadurch, daß der einzelne als Gemeindeglied in der Welt steht und also in die Verhältnisse der Welt eingeht, um in diesen sich als Glied der Gemeinde Christi zu bewähren. Hier ist die amtliche Einsegnung an ihrem Ort, welche den Segen der Gemeinde mitgiebt in das Verhältniß, in welches jeder Einzelne eintritt. Hier aber bedarf es nun offenbar einer größeren Ausbreitung amtlicher Thätigkeit. Es geschieht jetzt solche Segnung nur beim Eintritt in das Verhältniß der Ehe. Aber daß ebensogut die Meinung der Kirche ist, sie wolle ihren Segen mitgeben in den kirchlichen Beruf, sieht man daraus, daß sie einen Beruf gehabt hat, den Antritt des obrigkeitlichen Amts mit ihrem Segen zu weihen. Aber warum soll nur der Eintritt in diesen Beruf den Segen der Kirche empfangen. Wir werden also immerhin sagen dürfen: jeder Eintritt in ein weltliches Verhältniß entscheidender Art, nicht blos der Eintritt in das eheliche Verhältniß, sondern der in jedes gleichartige fordert den Segen der Gemeinde, also den amtlich gesprochenen Segen. Dagegen ist es eine unklare Sache um die Segenssprechung der Gemeinde bei der Beerdigung des Leichnams eines ihr angehörig Gewesenen. Eine Danksagung ist hier am Ort: inwieweit eine Segnung, darüber ist die Kirche bis heute sich selbst nicht klar geworden. Aber das Sterben ist allerdings ein Eintritt in ein neues Weltverhältniß, nicht der Austritt aus dem bisherigen: und von der Seite wird es wohl dürfen angesehen werden. Andere Weihung aber als persönliche giebt es genau genommen nicht. Das Gebäude, das Kirche sein soll, wird geweiht durch den ersten Gottesdienst, der darin gehalten wird. Indem die Gemeinde etwas an sich nimmt, daß es ihrer Selbstbethätigung diene, weiht sie es.

Diese Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten ergibt sich also

für die Verwaltung der Gemeinde als einer gewordenen. Für die Gemeinde als werdende ist der Inhaber des Amts dreifach thätig, aber die Folge und Ordnung dieser Thätigkeit ist nicht immer die gleiche, sie hebt entweder an mit dem Unterricht für die Taufe und die Taufe ist dann Taufe auf das was gelehrt ist, oder die Taufe geht voran und der Unterricht lehrt dann das verstehen, worauf getauft ist. Nicht aber ist die Confirmation lediglich Abschluß des Unterrichts in dem, worauf getauft worden ist, sondern indem wir sie als das Gebot der Handauflegung verstehen lernten, ist sie uns ganz etwas anderes geworden, und zwar nicht sacramentaler Natur wie die Taufe, wohl aber der Taufe parallel, insofern auch sie eine Aufnahme in die Gemeinde ist, und zwar nicht eine menschliche, sondern eine göttliche, wenn sie anders recht verwaltet wird. Auch hier nun gilt wieder, was wir von der Besprechung der Amtsthätigkeit an der werdenden Gemeinde bevorwortet haben: es ist nicht möglich, die Confirmation jetzt ohne Weiteres so zu handhaben, als ob die Kirche sie erkännte, wofür sie sie erkennen sollte; aber sie sollte doch in dem Sinne verwaltet werden, in welchem sie einst wird verwaltet werden müssen.

Dies sind die drei hier eigenthümlichen Thätigkeiten des Amts an der werdenden Gemeinde. Nun aber versteht sich von selbst, daß irgendwie hier auch alle die Thätigkeiten sich wiederholen, oder daß die Glieder der werdenden Gemeinde irgendwie an dem Theil haben, was wir als Amtsthätigkeit der Glieder an der gewordenen Gemeinde bezeichnet haben.

Solange die Confirmation nichts anderes ist, als bisher, beschränkt sich das Thun des Amtsinhabers auf die drei Stücke, die wir bezeichnet haben, Taufe, Unterricht und Confirmation. Da wir nun aber einmal ein anderes Verhältniß der werdenden Gemeinde zur gewordenen ins Auge gefaßt haben, so müssen wir uns vergegenwärtigen, wie sich, falls dasselbe hergestellt würde, das amtliche Thun an der werdenden Gemeinde noch weiter darstellen würde. Dann wäre ja auch ein Beichtver-

hältniß möglich bei den Gliedern der werdenden Gemeinde und wäre ferner das Bedürfniß möglich, bei den Gliedern der werdenden Gemeinde, jener Segnung bei dem Eintritt in die Verhältnisse des natürlichen Lebens theilhaft zu werden. Aber es würde in beider Beziehung das amtliche Thun doch darin anders sein, als an der gewordenen Gemeinde, daß, während es hier eine Nothwendigkeit ist, dort es freigelassen wurde. Wie wir uns alsdann die werdende Gemeinde denken, so daß in ihr solche sind, deren Unterricht im Christenthum vollendet ist, welche aber nicht in Folge ihres freien und bewußten Entschlusses selbstthätige Glieder der engeren Gemeinde geworden wären, müßte es solchen freistehen, einen Anspruch zu erheben an den Amtsinhaber und dieser dürfte sich, wo der Anspruch erhoben wird, dem nicht entziehen. Dagegen an die Glieder der gewordenen Gemeinde hätte der Amtsinhaber selbst diesen Anspruch zu stellen, daß keines von ihnen das Beichtverhältniß versäume und keines in eines jener verschiedenen Verhältnisse des natürlichen Lebens, zunächst in die Ehe, eintrete, ohne die amtliche Segnung zu begehren und zu empfangen.

Wir fassen nun beide, gewordene und werdende Gemeinde zusammen in das einige in sich geschlossene Gemeindeganze, welches aber selbst wieder Glied eines größeren Ganzen ist, Glied der Kirche. Die dritte Richtung der Thätigkeit des Amtsinhabers geht also auf das Gemeindeganze und zwar einerseits, insofern es ein in sich geschlossenes Ganze bildet und andererseits sofern es Bestandtheil eines größeren Ganzen der Kirche ist. Die Verwaltung der Gesammtgemeinde in der ersten Beziehung wird eine zweifache sein, nemlich Handhabung 1) der Gemeindeordnung, 2) Pflege der freien Einzelthätigkeit. Die Gemeindeordnung, wo sie recht bestellt ist, müßte, wie wir das anderwärts gesehen, so bestellt sein, daß ein Presbyterat die Gemeinde regiert und eine Diakonie an der Gemeinde dient. Des Presbyteriums Haupt wäre dann der theologisch gebildete Inhaber des Amts der Gemeinde, weil

nun einmal theologische Bildung nothwendig ist für eine normale, nemlich nach der Schrift sich normirende Amtsthätigkeit. Der theologisch gebildete Amtsinhaber hat demnach die Aufgabe, die Gemeindeordnung zu handhaben, indem er Presbyterat und Diakonie ordnet und leitet. Wo aber und insolange diese Gestalt der Gemeindeordnung nicht hergestellt ist, da werden doch irgendwelche Ansätze dazu vorhanden sein, welche dann von dem Inhaber des Amts so verwaltet und gehandhabt sein wollen, daß er dabei jenes Ziel einer wahren, richtig ausgebildeten Gemeindeordnung im Auge hat. Presbyterat und Diakonie aber fordern dann, wenn sie beide gegeben und beide richtig gestellt sind, weil sie eine besondere Thätigkeit außer der allen Christen, namentlich allen Gliedern der selbstthätigen Gemeinde zukommenden an der Gemeinde haben, auch eine besondere Handauflegung, eine ἐπίθεσις χειρῶν, wie man es neuerlich genannt hat, eine Laienordination. Wie also die Confirmation Handauflegung mit Gebet ist für die Einführung in die selbstthätige Gemeinde, so haben wir hier nicht etwa eine höhere Stufe davon, sondern wir haben eine besondere Bestellung für besondere, d. h. für Gemeindethätigkeit, wie dort für Christenthätigkeit. Die andere Seite der Thätigkeit an dem in sich geschlossenen Gemeindeganzen geht auf die Gesammtheit der Einzelnen, welche in dieser Gemeinde zusammengefaßt sind. Eben durch die Confirmation sind die durch dieselbe in die selbstthätige Gemeinde Aufgenommenen zu einer Mannigfaltigkeit christlicher Thätigkeit berufen und verpflichtet. Dies sind Thätigkeiten der brüderlichen Seelsorge, der sog. inneren Mission, des innern Vereinswesens. Diese Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten gleichsam in die Hand zu nehmen und angemessen zur Förderung der Gesammtgemeinde zu leiten, ist Aufgabe des Inhabers des Amts der Gemeinde und fordert theologische Bildung. Hiemit werden wir aber das gesammte Gebiet des Amts an der Gemeinde beschrieben haben.

Wir kommen 3) an die Bethätigung der theologischen Bildung

welche in der Verwaltung der Kirche geschieht. Den Uebergang dazu macht eine noch in das vorige Gebiet gehörige Thätigkeit. Ich habe nemlich unterschieden die Thätigkeit an der Gesammtgemeinde, sofern sie eine in sich geschlossene und sofern sie Glied der Kirche ist. In letzter Beziehung versteht sich, daß die Aufgabe des Inhabers die Pflege des Gliedes ist. Damit haben wir den Uebergang gewonnen zu dieser dritten Thätigkeit, insofern es ihr zukommt, die Kirche zu verwalten. Diese Verwaltung geht theils nach innen, theils nach außen, theils auf das in der Kirche Beschlossene, theils auf die Umgebung der Kirche. In ersterer Beziehung was die innere Verwaltung der Kirche betrifft, ist ein Zweifaches erforderlich, die Kirche zu ordnen und die Ordnung zu handhaben. Das erstere ist die Herstellung der Verfassung der Kirche, d. h. der Verfassung der Gemeinden in ein Ganzes, dessen gegliederte Bestandtheile sie dann sind. Die Handhabung der Ordnung zerfällt dann in ein dreifaches: das Vorderste ist die Bestellung des Amts theils an der Einzelgemeinde, theils an der Kirche: und hier erst kommen wir an die Ordination im gewöhnlichen Verstand, welche nun ebensowenig zu der Laienordination wie eine höhere Weihe zur niederen sich verhält, sondern nur die Bestellung für ein anderes Amt als jenes ist. Es müßte aber nun hier die Handauflegung mit Gebet allen zu Theil werden, welche den Beruf überkommen, sei es die Einzelgemeinde zu verwalten, oder der Gesammtkirche dieß zu thun, ohne daß der Unterschied von Weltlichen und Geistlichen hier in Betracht käme, oder wie wir lieber sagen wollen, von Theologen und Nichttheologen. Nachdem das Amt bestellt ist, so gilt es die Verfassung der Kirche zu bethätigen in der Gesetzgebung, in der Ordnung der Verhältnisse, innerhalb welcher die Inhaber des Amts an der Gemeinde oder an der Kirche sich zu bewegen haben. Und das dritte ist dann, daß die Kirche ihre Verfassung aufrecht erhält gegenüber denen, welche die Amtspflicht verletzen. Dies sind die Thätigkeiten, die wir in der Verwaltung der Kirche unterscheiden, sofern sie

innere Verwaltung ist. Was ihres Thuns ist nach außen, das ergiebt sich aus der verschiedenartigen Umgebung, in welche sie gestellt ist. Da ist sie nun zunächst wieder Glied eines größeren Ganzen und zwar noch nicht der Gesammtchristenheit, sondern zunächst der Kirche ihres Bekenntnisses, vorausgesetzt, daß sich die Kirche national und territorial gegliedert habe. Also gilt es 1) die Pflege der Gemeinschaft mit den übrigen mit ihr zusammengehörigen Kirchen; 2) steht sie in einem Verhältniß zu den ihr ungleichen Kirchengemeinschaften: das rechtlich bestimmte Verhältniß zu denselben will theologisch gehandhabt sein. Denn in dem Verhältniß von Kirche zu Kirche ist das Recht nicht das letzte, sondern die Liebe. 3) gibt es das Verhältniß der Kirche zum Staat, vor Allem wenn er christlicher Staat oder Staat eines christlichen Volks ist: denn dies ist zweierlei. Endlich 4) steht jede Kirche, welches auch ihre Grenze, Local sei, immer in Beziehung zu der außerchristlichen Welt, sei es zu den Nichtchristen, die innerhalb der Christenheit leben, oder zu den außerhalb der Grenzen der Christenheit lebenden Nichtchristen. Zunächst freilich haben Missionsberuf diejenigen Kirchen, deren locales Gebiet an die außerchristliche Welt grenzt: aber in diesen allgemein menschlichen Dingen ist es doch nicht die zufällige Territorialabgrenzung, welche allein einer Kirche einen Beruf geben kann. Die Christenheit, wo sie sei, hat einen Liebesberuf an der außerchristlichen Welt und so ist also die Pflege der Mission die letzte der Thätigkeiten, welche zur Verwaltung der Kirche gehören. Und indem wir von dem einzelnen Individuum des Theologen ausgegangen sind, wo derselbe als Einzelner als Glied der christlichen Gemeinde apologetische Verpflichtung hat und dann fortgeschritten sind zu ihm als Inhaber des Amts an der Gemeinde und endlich an der Kirche, so schließt sich das Gebiet seiner Thätigkeit jetzt im weiteren Kreise ab in seinem Missionsberuf an der außerchristlichen Welt.

Wir mußten, um nur das Gebiet der practischen Theologie kennen zu lernen, diese Ueberschau halten über alle mög-

lichen und wirklichen Bethätigungen des Theologen. Da fanden wir nicht blos, wovon die practische Theologie die Kunst lehre, sondern wir fanden auch gleich die Eintheilung dieses Gebiets. Daß bei derselben Ungleichartiges zusammensteht, darauf habe ich schon aufmerksam gemacht. Die Art der ἐπίθεσις χειρῶν begegnet uns an drei verschiedenen Stellen: als Confirmation, Ordination für das Amt in der Gemeinde und als Ordination für das Amt der Verwaltung der Gemeinde oder der Kirche. Liturgisches begegnet uns an den verschiedensten Stellen dieses Gebiets: es fragt sich, ob dies nicht ein Fehler ist. Man theilt sonst ein nach der Verschiedenheit des kirchlichen amtlichen Handelns, welche sich daraus ergiebt, daß das Handeln entweder Handhabung des Worts oder Symbols sei. Jenes ist Homiletik und Katechetik, dieses Liturgik. Aber abgesehen davon, ob alles symbolische Handeln ein liturgisches ist, wird hier eingetheilt nicht nach einem theologischen Prinzip, sondern nach der Natur des Handelns überhaupt. Es mag sein, daß alles religiöse Handeln sich so unterscheiden läßt, allein das Christenthum ist nicht blos eine gewisse Art Religion: nicht das allgemein Religiöse, was überall vorkommt, sondern das eigenthümlich Christliche und Kirchliche muß den Bestimmungsgrund abgeben für die Eintheilung der practischen Theologie. Also bei uns wird alles in ein Bild zusammengefaßt, was theologisches Handeln an der Gemeinde ist, näher was theologisches Handeln an der werdenden Gemeinde ist. Das Verhältniß zwischen Christus und der Kirche, der Kirche und Christus, der Kirche und dem Glied der Kirche ist hier immer eins und dasselbe.

Wir gehen daran, die practische Theologie in ihren einzelnen Disziplinen zu verfolgen. Die mögliche Mannigfaltigkeit derselben ist so groß, als die wirkliche Mannigfaltigkeit der Bethätigungen der Theologie. Wir werden den Anfang machen mit

I. der Theorie der außeramtlichen Bethätigung der Theologie.

a) Theorie der gelehrten Vertretung der Kirche, (Apologetik und Polemik.)

Wenn Apologetik die Anweisung zu einer Behauptung gegen einen Angriff ist, die Polemik die Anweisung zu einem Angriff, so ist doch auf diesem Gebiet kein Angriff möglich ohne Vertheidigung und umgekehrt. Diese Namen sind also nicht ganz passend. Nach Schleiermacher denkt man bei Apologetik an die Behauptung des Christenthums, bei der Polemik an die Behauptung des confessionellen Christenthums. Diese beiden Aufgaben bestehen allerdings nebeneinander. Die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses hat sich zu behaupten gegen Leugnung des Christenthums und gegen Leugnung ihres Anspruchs, daß sie die Kirche dieses Christenthums sei. Beides ist ebensowohl Selbstbehauptung als Bestreitung. Denn wer leugnet, daß das Christenthum die Religion sei, der stellt etwa demselben eine Religion entgegen, welche ebensogut denselben Anspruch macht, welche entweder gleichberechtigte Religion sein will mit dem Christenthum, oder statt des Christenthums die alleinberechtigte. Da gilt es also, indem das Christenthum sich selbst behauptet, den ihm entgegentretenden Anspruch angriffsweise zu beseitigen. Und wer leugnet, daß die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses die rechte Kirche sei, der nimmt etwa für eine andere Kirche Gleichberechtigung mit jener in Anspruch oder will derselben diejenige vorzügliche Berechtigung beimessen, welche jene für sich in Anspruch nimmt. Hier wird also der entgegentretende Anspruch anderer Kirchengemeinschaften nicht können angriffsweise beseitigt werden können, ohne daß die eigene Kirche ihre Berechtigung behauptete, und so ist beides ebensowohl apologetisches als polemisches Verfahren. Aber doch waltet ein Unterschied ob, welcher daher kommt, daß das Christenthum mit einer ganz anderen Unbedingtheit dessen gewiß ist, die Religion zu sein, nicht blos eine, als wenn eine der Kirchengemeinschaften von sich behauptet, daß sie die Kirche

des Christenthums sei, wenn auch nur in vorzüglichem Sinn, nicht in ausschließlichem. Daher wohnt der Selbstbehauptung des Christenthums eine Siegesgewißheit inne, vermöge deren es sich nur darzustellen, apologetisch sich selbst zu behaupten braucht, wogegen diejenige Kirche, welche unter den christlichen Kirchengemeinschaften eine vorderste Stelle irgendwie einzunehmen den Anspruch erhebt, dessen daß sie doch nur relativ die rechte, wahre kirchliche Gestaltung des Christenthums sei, allzusehr eingedenk bleibt, als daß sie nicht ihren Anspruch polemisch unterstütze, indem sie zeigt, daß die anderen Kirchengemeinschaften weniger das sind, was sie selbst zu sein behauptet. Während man also, indem das apologetische Verfahren für das Christenthum und das polemische für das confessionelle Christenthum in Anwendung kommt, aus diesen Benennungen auf den Gedanken kommen könnte, daß dort ein Gefühl der Schwäche walte, indem man nöthig finde, sich zu vertheidigen, und hier ein Gefühl der Stärke, indem man angriffsweise verfährt, so ist es in Wahrheit umgekehrt. Wir lassen uns also für die beiden Kunstlehren, die wir behandeln wollen, die herkömmlichen Namen nur gefallen, bestimmen aber die beiden Aufgaben dahin, daß es im einen Fall gilt, wie dies Christenthum theologisch als die Religion und im anderen Fall wie die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses als die Kirche vorzugsweise behauptet werde. Beide, Christenthum und Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses mit den Mitteln theologischer Bildung zu vertreten, ist Pflicht jedes theologisch Gebildeten: die eine Seite der außeramtlichen Thätigkeit des Theologen. Aber nicht insofern es Pflicht ist, wird jetzt davon gehandelt, sondern insofern es eine Kunst ist, das zu leisten.

Wir sprachen zuerst von der Apologetik, also von der Theorie der gelehrten Erweisung des Christenthums, daß es die Religion sei. Doch wir werden gleich gut thun, anstatt zu sagen, daß es die Religion sei, das dafür einzusetzen, was wir als das Wesen des Christenthums bezeichnet haben, nemlich daß

es dasjenige thatbeständliche Verhältniß zwischen Gott und Mensch sei, in welchem das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen überhaupt seine Vollendung hat. Als dies vollkommene, nicht blos gelehrte, sondern thatsächlich bestehende Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit will das Christenthum erwiesen sein. Wir erinnern uns dessen gleich hier, weil es ja factisch nicht so ist, daß der Apologet es mit entgegenstehenden Religionen zu thun habe. So war es freilich in den ersten Zeiten des Christenthums. Heutzutage aber bedarf es gegen Außerchristen höchstens insofern einer Apologie des Christenthums, als demselben von Juden der Anspruch, die Religion zu sein, streitig gemacht wird. Aber dann, da das eigentliche Judenthum viel zu unkräftig ist, als daß es einer gelehrten Vertheidigung des Christenthums bedürfte, geht solcher Angriff von solchen Juden aus, die keine Juden sind. Das Christenthum hat sich heutzutage zu behaupten wider Gegner, die innerhalb des Christenthums selbst aufkommen. Und diese leugnen nicht, daß es die absolute Religion sei, aber sie leugnen, daß Religion die absolute Form des Verhältnisses Gottes und des Menschen sei. Indem wir nun sagen, es gelte die gelehrte Erweisung des Christenthums als des vollendeten thatbeständlichen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, haben wir schon gleich auch die Grenze für solche Vertretung des Christenthums, insoweit sie thunlich und möglich ist, gezogen. Wo nemlich überhaupt geleugnet wird, daß es ein Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen gebe, da hat der Apologet nichts mehr zu thun. Keine Apologie des Christenthums kann das Gewissen ersetzen. Wo also entweder Gott im Menschen sich verliert (Feuerbach) oder wo die Sünde nicht mehr eine Verleugnung des Verhältnisses zu Gott sein will, womit eben wieder der persönliche Gott aufgehoben ist, wo das Gewissen fehlt, wo kein Verlangen ist nach dem, was das Christenthum zu sein Anspruch macht, da hat die Apologie des Christenthums ein Ende. Denn wie gesagt, das Gewissen kann durch die Predigt des Christenthums

geweckt werden, aber es kann nicht ersetzt werden durch die Mittel der Apologie des Christenthums.

2) ist in unserer Bestimmung der Aufgabe der Apologie auch das enthalten, daß es sich nicht blos um die Rechtfertigung einer Lehre handelt: es wird nicht Lehre gegen Lehre, sondern Thatsache gegen Wahn behauptet. Daher die Apologetik nicht blos auf dem sgn. dogmatischen Gebiet sich bewegt. Wir sagen 3), die Apologetik sei Theorie, Kunstlehre der Erweisung des Christenthums, somit giebt es nicht eine fertige Erweisung des Christenthums, die für alle Fälle brauchbar wäre, und es ist unmöglich, daraus eine selbstständige dogmatische Disziplin zu machen. Vielmehr welche Erweisung des Christenthums nöthig sei, das wird nur durch den einzelnen Fall gezeigt, welcher gerade nöthigt, dasselbe zu vertreten, zu behaupten. Diese Nöthigung wird eine immer andere sein, während das, was vertreten sein will, immer dasselbe bleibt. Denn nicht irgend eine jeweilige Gestaltung des Christenthums, sondern das Christenthum als immer gleiches will behauptet sein. Die Apologie ist immer Erweisung des ganzen Christenthums, aber immer eine andere Seite desselben wird vorzukehren sein, je nachdem der Angriff ist, der auf das Christenthum geschieht, je nachdem die Leugnung desselben sich gestaltet. Man hat sonst wohl gemeint, man könne ein- für allemal apologetisch so verfahren, daß man erst die Inspiration der Schrift erweise und dann hieraus die Göttlichkeit des Christenthums als der in der heiligen Schrift gegebenen Lehre. Hiebei ist unsäglich viel Mühe und Gelehrsamkeit ganz fruchtlos verschwendet worden. Warum, braucht wohl nicht erst gezeigt zu werden. Es kann aber kein Angriff auf irgend ein Einzelnes, das dem Christenthum angehört, gemacht werden, ohne daß der Angriff durch Erweisung des gesammten Christenthums abgeschlagen werden müßte. Denn das Einzelne hat eben seine Wahrheit nur im Ganzen als Glied desselben; und das um so mehr, als wir es nicht blos mit Lehren zu thun haben, wenn wir das Christenthum erwiesen haben wollen. Es

wird also gegen jeden Angriff vor Allem die Nothwendigkeit gezeigt werden müssen, mit welcher das Angegriffene seine Stelle im Christenthum hat, und so nur in diesem seinem Zusammenhang mit dem Ganzen wird es erwiesen werden können. Das Christenthum will dann behauptet sein als der wesentliche Inhalt der Geschichte und als die wesentliche Erfüllung der menschlichen Persönlichkeit. Die heilige Schrift erscheint dabei nur nach ihrer historischen Bedeutsamkeit als Moment in jener Geschichte, welche als die heilige Geschichte für die wahre und eigentliche Geschichte gelten will. Heutzutage ist die Leugnung des Christenthums d. h. dessen als was wir das Christenthum bezeichnet haben, zweifach. Sie geschieht 1) seitens einer Philosophie, welche zwar etwa das Christenthum als die absolute Religion anerkennt, aber die Religion nur als eine untergeordnete Gestaltung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen. Die Philosophie will auf der Stufe der Idee sein, was das Christenthum angeblich uns auf der Stufe der Vorstellung sei. Hiegegen ist das Christenthum als der vollendete Thatbestand des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch in der Art zu behaupten, daß dieser Thatbestand als die wesentliche Erfüllung der menschlichen Persönlichkeit erwiesen wird. Die andere Leugnung geschieht von praktischer Seite her, indem eine Gemeinschaft der brüderlichen Menschenliebe hergestellt sein will gegenüber dem Christenthum, welches angeblich dies geleugnet haben soll. Hiegegen wird zu erweisen sein, daß jene postulierte Liebesgemeinschaft nur möglich ist innerhalb des Thatbestands des Christenthums, hier aber verwirklicht ist. In diesem Fall wird zu zeigen sein, daß das Christenthum die Erfüllung der Geschichte der Menschheit ist.[1])

---

[1]) In einer späteren Beilage zum Mscr. findet sich folgendes Schema der Apologetik:

Erster Theil.

I. 1. Persönlichkeit des Verhältnisses Gottes und der Menschheit, also göttliche und menschliche Persönlichkeit.

Neben die Apologetik stellt sich die Polemik als die Theorie des Erweises, daß die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses die Kirche, die rechte kirchliche Gestaltung des Christenthums sei. Das ist schon gesagt, daß dies erwiesen sein will anderen kirchlichen Gemeinschaften des Christenthums gegenüber oder auch gegenüber den Versuchen die eigene Kirche anders zu gestalten. Insofern erinnert die Polemik an die Symbolik. Hier ist allerdings der Ort für comparative Darstellung der kirchlichen Gemeinschaften, aber so, daß diese Comparation bestimmt ist durch die Gewißheit der einen Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses und sich also zur Bestreitung des Rechts der übrigen gestaltet. Die Symbolik hat es eigentlich nur mit dem symbolisch ausgesprochenen Lehrbegriff zu thun. Freilich hat sie in neuerer Zeit eingesehen, daß sie damit nicht ausreicht, noch viel weniger reicht die Polemik damit aus. Wir können aber nicht auf den

---

2. Geschaffenheit, räumlicher und zeitlicher Anfang der Welt (weil Mensch und Christi Erscheinung Mittelpunct).
3. Schuld der Sünde und verschuldeter Tod.

   Diese drei Stücke sind gegen pantheistische Anschauung als Inhalt der *συνείδησις* nachzuweisen und zu behaupten.

II. 4. Versöhnung.
5. Kirche (womit Vorgeschichte derselben (Offenbarung) und Schrift (Inspiration) gesetzt sind).
6. *παλιγγενεσία*.

   Diese drei Stücke sind gegen deistische Anschauungen als Inhalt des menschlichen Sehnens nachzuweisen und zu behaupten.

III. 7. Dreieinigkeit Gottes ist gegen schlecht theistische Anschauung als die Thatsache, ohne welche weder der Inhalt des *συνείδησις* noch der des Sehnens Wahrheit wäre, zu erweisen und zu behaupten.

Zweiter Theil.

I. Die geschichtliche Wirklichkeit des werdenden Christenthums als Verwirklichung seiner oben aufgezeigten Idee zu erweisen.
1. Sie ist geschichtlicher Selbstvollzug der göttlichen Dreieinigkeit wie III;

Gedanken kommen, sie dahin zu beschränken, denn Polemik ist uns Theorie des Erweises, daß diese Kirche die rechte Kirche sei, die positive rechte Gestaltung des Christenthums. So wenig das Christenthum uns blos Lehre war, so wenig ist die Kirche uns bloße Lehrgemeinschaft. Also nicht blos um einen Lehrbegriff bewegt sich das Thun des Polemikers, sondern um die kirchliche Gestaltung des thatbeständlichen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen in Christo. Bei der Apologetik und bei der Polemik versteht es sich von selbst, daß wir es nur mit dem Christenthum des schriftgemäßen Bekenntnisses

---

2. Geschichte eines persönlichen Verhältnisses Gottes und der Menschheit wie I;
3. Geschichte einer Versöhnung der sündigen Menschheit mit Gott.

Unter 2. die alttestamentliche Geschichte, wie sie abzielt auf ihren Abschluß in der neutestamentlichen,

Unter 3. die neutestamentliche, wie die alttestamentliche Weissagung auf sie, durch 1. den ewigen Grund, durch 2. die sittliche Natur, durch 3. die Heilsnatur dieser Geschichte erwiesen.

II. Die heilige Schrift als entsprechender Ausdruck des werdenden Christenthums erwiesen:
   1. von ihren Geschichtsbüchern,
   2. von ihren Weissagungsschriften,
   3. von ihren Erzeugnissen der subjectiven Frömmigkeit und Erkenntniß zu zeigen, daß sie an ihrer Stelle von der sittlichen Natur, der Heilsnatur, dem ewigen Grund des werdenden Christenthums Zeugniß geben und hievon ihre Eigenthümlichkeit haben.

III. Die geschichtliche Wirklichkeit des gewordenen Christenthums in ihrer Uebereinstimmung mit dem von der Schrift bezeugten des werdenden:
   1. wie das Christenthum seine Begründung in der Trinität bewährt
      als Glaube und Bekenntniß des Sohnes Gottes,
   2. wie seine sittliche Natur
      als Bethätigung persönlicher Verantwortlichkeit,
   3. wie seine Heilsnatur
      als Gemeinschaft der Sündenvergebung.

   Zu zeigen wie unter allen Schwankungen, Einflüssen und Gegensätzen immer wieder dieses Dreifache, so daß jedes der drei Stücke die beiden andern erfordert hat.

zu thun haben, daß wir nur diesem das rechte Vermögen beimessen sich zu behaupten gegen Außerchristliches und daß wir nur ihm das Recht zusprechen, seine kirchliche Gestaltung als die vorzugsweise rechte zu behaupten gegen andere. Denn die practische Theologie als Theorie der Bethätigung der Theologie hat die theologische Erkenntniß bereits zu ihrer Voraussetzung. Auf Grund dessen also, was Ergebniß der systematisch-historischen Theologie war, sagen wir, daß die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses sich polemisch behauptet sowohl gegen die anderen kirchlichen Gestaltungen des Christenthums als auch gegen die Versuche innerhalb ihrer selbst, sie anders zu gestalten. Das Letztere wird die nächste Aufgabe sein. In diesem Sinn hat eigentlich Sack (1838) die Polemik genommen, indem er die verschiedenen falschen religiösen Richtungen zum Gegenstand des polemischen Verfahrens gemacht hat. Seine Aufzählung der möglichen falschen religiösen Richtungen ist aber nicht überall glücklich. Er rechnet z. B. dahin auch den Indifferentismus, der doch gar keine Richtung ist. Ich wüßte nur folgende Richtungen innerhalb der Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses zu unterscheiden. Die erste in derselben am leichtesten entstehende ist der Orthodoxismus, welcher aus dem kirchlichen Gemeinbekenntniß ein Gesetz macht und die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses herabsetzt zu einer Anstalt gesetzlichen Gehorsams. Es ist das ein Rückfall in das Vorreformatorische, nur mit dem Unterschied, daß vordem die kirchliche Tugend Gehorsam gegen das priesterliche Institut war, während sie jetzt Gehorsam gegen das Gesetz kirchlicher Lehre sein soll. Dem Orthodoxismus entspricht ihm gegenüber der Rationalismus, welcher an die Stelle des kirchlichen Gemeinbekenntnisses die unschriftmäßige weil blos vernünftige Lehre des Einzelnen setzt. Beide entleeren die Kirche ihrer vollen Bedeutung, indem sie sie zu einer bloßen Lehrgemeinschaft degradiren, nur daß sie das eine Mal ein Zwang gemeingültiger Lehre ist, das andre Mal die Willkühr der Einzellehre, über welcher die Gemeinschaft aufgegeben

wird, so daß die Kirche eben nur eine Vielheit willkührlich Lehrender oder willkührlich Glaubender ist. In diesen Fällen wird aus dem schriftgemäßen Bekenntniß etwas anderes gemacht, als es ist. Eine zweite Richtung finden wir da, wo die Kirche durch etwas anderes als durch das schriftgemäße Bekenntniß bestimmt werden soll. In dieser Weise will zunächst der Pietismus aus der Kirche Etwas anderes machen als sie ist. Denn er macht aus der Gemeinschaft des schriftgemäßen Bekenntnisses eine Gemeinschaft subjectiver Heiligkeit. Der Subjectivismus dieser Richtung bringt dieselbe in eine Berührung mit dem Rationalismus, von der wir wissen, daß sie auch in der Geschichte eingetreten ist. Der Weg vom Orthodoxismus zum Rationalismus geht durch den Pietismus hindurch. Aber parallel steht der Pietismus vielmehr mit dem Mysticismus, welcher die Kirche will bestimmt sein lassen durch subjective Offenbarung. Endlich selbst kann es geschehen und ist es geschehen, daß man die Kirche durch das schriftgemäße Bekenntniß, auch ohne daß dieses angetastet wird, doch nicht kirchlich, nicht als Kirche hat bestimmen lassen wollen. Diese Unkirchlichkeit, gleichviel in welches Verhältniß dasselbe zum schriftgemäßen Bekenntniß sich setze, kann eine zwiefache sein: eine separatistische oder eine unionistische. Der Separatismus ist der gleiche, wo er rein individuell ist oder wo er als Independentismus nur Einzelgemeinden kennen will. Der Unionismus mag etwa das kirchliche Bekenntniß nach seinem materialen Inhalt ungefährdet und unbeanstandet lassen, allein er will nicht, daß dasselbe die Kirche gestalte. Darin gleicht er dem Separatismus, während aber dieser die Kirche auflöst, wie er meint zu Gunsten des Individuums, so löst jener die Kirche auf zu Gunsten einer willkührlichen Katholizität. Also diese dreierlei Versuche können wir unterscheiden, 1) daß man das schriftgemäße Bekenntniß zu etwas anderem machen will als es ist, 2) daß man die Kirche durch etwas anderes bestimmt sein lassen will als durch das schriftgemäße Bekenntniß und 3) daß man das schriftge-

mäße Bekenntniß nicht eine kirchliche Gestaltung seiner Gemeinschaft herstellen lassen will. Gegen alle diese Richtungen hat die Kirche immer in anderer Weise nur sich selbst zu behaupten, als die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses. Es wird weder historisch noch logisch sich eine weitere innerhalb der Kirche falsch religiöse Richtung auffinden lassen.

Ferner aber hat nun die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses sich zu behaupten gegen Kirchengemeinschaften, die neben ihr ent- oder bestehen. Diese stehen ihr näher oder ferner, je nachdem sie auch nach der Schrift sich normiren, oder wenigstens normiren zu wollen vorgeben, oder nur traditionell ihre Berechtigung erweisen, ohne sich der Norm heiliger Schrift zu unterwerfen. Erstens also hat die Kirche schriftgemäßen Bekenntnisses sich gegen die Kirchengemeinschaft zu behaupten, welche sich ihr gegenüber auf die Schrift berufen. Sie hat zu zeigen, daß ihr Bekenntniß das schriftgemäße sei und hat dann zu zeigen, daß ihre kirchliche Gestaltung bestimmt sei durch dieses ihr schriftgemäßes Bekenntniß und das Gegentheil hat sie den ihr gegenüberstehenden Kirchengemeinschaften nachzuweisen. Endlich gegen diejenigen Kirchengemeinschaften, welche traditionell die Kirche zu sein Anspruch machen, die römische und griechische, hat sie ihr Recht zu erweisen, durch ihr schriftgemäßes Bekenntniß zur Kirche gestaltet zu sein. Denn da genügt es nicht, nur nachzuweisen, daß das Bekenntniß jener Kirche nicht schriftgemäß sei, da sie ihr Recht, Kirche zu sein, hievon nicht abhängig macht. Also das Recht der Reformation ist hier zu behaupten.

Wir sehen die Polemik verbreitet sich über jenes ganze Gebiet der Gleichzeitigkeit der Kirche, welches die kirchliche Statistik vorher beschrieben hat. Sie geht aber über in Apologetik, so zu sagen unvermerkt, wo sie solche kirchliche Gestaltungen zu bestreiten hat, die an der Grenze der Christenheit stehen. Die Grenze zwischen Polemik und Apologetik ist immer eine fließende gewesen. Um so mehr werden wir recht gethan

haben, daß wir das apologetische und polemische Verfahren zusammenbegriffen haben unter dem einen Namen der gelehrten Vertretung der Kirche. Wir haben schon bemerkt, daß keine der beiden Verfahrungsweisen lediglich auf dogmatischem Gebiet ihre Stelle habe, das es sich weder wo das Christenthum, noch wo die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses behauptet sein will, nur um Lehre handelt. Es wird dieses auch für die Polemik klar geworden sein. Denn z. B. der Unionismus oder Orthodoxismus, beide mögen rechtgläubig sein, beide lassen etwa den materialen Inhalt des kirchlichen Gemeinbekenntnisses unangetastet, aber beide alteriren die kirchliche Gestaltung, welche durch das schriftgemäße Gemeinbekenntniß hergestellt wird und gegenüber den traditionellen Kirchen ist es nicht genuggethan, zu zeigen, auf welcher Seite die Schriftgemäßheit der Lehre sei, es gilt zu zeigen, daß Tradition kein Rechtsgrund für kirchlichen Bestand ist. Von dem apologetischen Verfahren haben wir gezeigt, daß es ein immer anderes sein muß je nach der Gestalt, welche die Leugnung des Christenthums annimmt. Dies ist nicht ebenso bei der Polemik der Fall. Das polemische Verfahren gegen fixirte Kirchengemeinschaften, wie die römische und griechische, wird Jahrhunderte lang immer dasselbe sein müssen. Aber es ist nicht immer das gleiche Bedürfniß polemischen Verfahrens vorhanden. Was sollte z. B. für ein Grund vorhanden sein, eine Polemik zu eröffnen gegen die monophysitischen Kirchengemeinschaften des Orients. Es wäre sehr überflüssig, wenn Jemand die ganze Gleichzeitigkeit kirchlicher Gemeinschaft zum Gegenstand polemischen Verfahrens machen wollte. Während wir also von der Apologie sagen, daß es eine stehende Disziplin nicht geben kann, sondern nur eine Theorie der Apologie, sagen wir jetzt von dem polemischen Verfahren, daß es ebensowenig in eine stehende Disziplin zusammengefaßt zu werden braucht, sondern es hat nur je nach Bedürfniß einzutreten und es ist genug, daß es eine Theorie desselben gäbe, deren Regeln je nach Bedürfniß in Anwendung kommen.

b) Theorie der gelehrten Berathung der Kirche (Buleutik).

Daß es eine theologische Berathung der Kirche giebt, ist ohne Zweifel, aber ebenso unzweifelhaft ist, daß es keine Theorie derselben giebt, und doch muß jede Kunst einer Theorie fähig und bedürftig sein. Es bleibt also nichts übrig, als hier eine neue Disziplin zu schaffen, für die dann auch ein Name gefunden werden muß. Nachdem eine Menge solcher Benennungen auf dem Gebiet der practischen Theologie aufgenommen worden sind, wie Keryktik u. s. w., so wird es erlaubt sein, auch einen neuen Namen zu machen: Buleutik (*βουλευτικη*). Die Apologetik richtet sich auf das, was außer dem Christenthum ist, die Polemik auf das, was außer der Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses ist, ob es auch innerhalb der Kirche dieser Gemeinschaft selbst aufkomme. Die Buleutik richtet sich auf die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses selbst, auf das Innerkirchliche. Es kommt dem Theologen zu, die Kirche für ihr Thun und ihre Geschichte zu berathen. Alles was Gegenstand theologischer Amtsthätigkeit ist und sein kann, das kann auch Gegenstand außeramtlicher Thätigkeit der Theologen werden. Es hat nicht jeder das gleiche Amt in der Kirche, aber jeder Theologe hat das Recht, was irgend Gegenstand der Amtsthätigkeit ist, zum Gegenstand seiner gelehrten Thätigkeit zu machen, um die Kirche durch seine theologische Erkenntniß eben sowohl außeramtlich zu leiten, als ihm Kirchenleitung im Kreis seiner Amtsthätigkeit zugewiesen ist. Es handelt sich dabei in jedem Fall um eine Angelegenheit des kirchlichen Gemeinlebens, also nicht um eine Frage der theologischen Wissenschaft. Denn die fertige, in sich geschlossene Theologie ist schon vorausgesetzt. Mittels ihrer, vermöge der theologischen Ausbildung beräth eben der Theologe die Kirche. Ebenso wenig kann es sich hier um eine dem ethischen Gebiet angehörige Frage handeln, sondern immer nur um eine Angelegenheit des kirchlichen Gemeinlebens. Was auf dem Gebiet der Ethik die Casuistik ist oder vielmehr sein will, das ist auf dem Gebiet der practischen

Theologie die Bulentik: eine kirchliche Casuistik, welche mehr Recht hat zu bestehen, als die ethische. Denn die Kunst hat nichts zu thun auf dem Gebiet der Ethik, wohl aber auf dem Gebiet des kirchlichen Gemeinlebens. Der Name Casuistik ist in üblem Ruf, aber von der Ethik her. Wir bezeichnen damit eine Theorie in jedem vorkommenden Fall das Zweckmäßige zu rathen. Was zweckgemäß sei in jedem Fall, das muß sich aus den Verhältnissen des einzelnen kirchengeschichtlichen Moments einerseits zur Idee der Kirche, andererseits zur Gesammtgeschichte ergeben. Jede Angelegenheit des kirchlichen Gemeinlebens, welche Gegenstand solcher Berathung wird, ist zunächst allerdings in dem geschichtlichen Zusammenhang, dem nächsten, in welchem sie steht, aufzufassen, dann aber einerseits ein Licht der idealen Erkenntniß dessen, was es um die Kirche sei und andererseits im Blick auf Anfang und Ende der Kirchengeschichte zu betrachten. Dies heißt mit anderen Worten im Licht der Schrift, denn die Schrift lehrt beides, was es um die Kirche sei und welches Anfang und Ende der zeitlichen Geschichte der Kirche sei. Wird die Erwägung eines jeden Falles, in welchem die Geschichte der Kirche fortgeführt sein will, so angestellt, dann wird weder blos klug, noch auch unpractisch gerathen werden. Die bloße Klugheit räth immer dasjenige, was augenblicklich weiterhilft, ohne Rücksicht darauf, ob dadurch der Forderung, welche die wesenhafte Kirche an die geschichtliche factische Kirche, die jeweilige, zu stellen berechtigt ist, ein Genüge geschieht und unangesehen, ob diese augenblickliche Durchhilfe dem Ziel der Kirchengeschichte entspricht. Umgekehrt stellt der Unpractische die ideale Forderung, ohne darauf zu sehen, ob der kirchengeschichtliche Moment, in welchem er sie stellt, für ihre Erfüllung geeignet sei. Man muß aber immer beides im Auge haben, welche Fähigkeit der jeweilige Moment besitzt, eine ideale Forderung zu vollziehen und welche Hinderung dieses Vollzugs ihm beiwohnt. Ueber beides kann man sich freilich täuschen. Man täuscht sich ebensowohl über die Thunlichkeit als über die Unthunlichkeit einer

im Sinn der wesenhaften Kirche an die jeweilige Kirche zu stellenden Forderung. Die Thunlichkeit darf keine Folge sein, welche blos in der Abwesenheit augenfälliger Hindernisse besteht: so hat man 1817 eine Union der lutherischen und reformirten Kirche vollzogen, weil sich dem kein Hinderniß entgegenstellte. Nachher sind die Hindernisse erst aufgetaucht: aber nicht eigensinniger Weise, sondern weil sie in der Natur der Sache lagen. Unthunlichkeit aber muß man nicht da sehen, wo sich keine den Erfolg verbürgende sichtbare Förderung darstellt. Es kommt immer darauf an, das Bedürfniß des kirchengeschichtlichen Moments zu erkennen. Was diesem entspricht, das will gefordert sein, das ist dann auch thunlich, wie wenig es äußerlich den Augenschein haben mag. Es wird nur dessen bedürfen, daß jenes Bedürfniß ausgesprochen wird, so wird auch die Kirche dazu erweckt werden, ihrer zu genügen. So ist z. B. die Heilung jenes Schadens, den die voreilige Union gestiftet hat, unter Umständen angerathen worden, welche es unmöglich erscheinen ließ, daß man sie anwende. Aber sowie sie nur ausgesprochen war, so haben sich auch die Dinge darnach gewendet und gestellt, sodaß nun das, was vor wenigen Jahren unmöglich schien, in Preußen der einzige Weg ist, die Kirche den Schritt vorwärts thun zu lassen. Was aber Bedürfniß eines kirchengeschichtlichen Moments sei, das wird auf dem gleich anfangs bezeichneten Weg erkannt werden, indem man den Moment vergleicht mit der immer gleichen Idee der Kirche und vergleicht mit dem Gesammtinhalt der durch Anfang und Ende schriftgemäß gezeichneten Kirchengeschichte. Dies also wird in jedem Fall das Zweckgemäße sein. Damit ist aber auch schon gesagt, wie dasselbe in angemessener Weise ausgesprochen, wie es gerathen sein will. Es ist nie räthlich und thunlich, blos eine ideale Forderung hinzustellen: das schadet blos. Sie muß zugleich in ihrer Angemessenheit für den kirchengeschichtlichen Moment aufgezeigt werden. Und ebenso unthunlich ist es, eine practische Maßnahme anzurathen, wie sehr sie auch durch den

Augenblick indicirt sei, ohne daß ihre ideale Berechtigung nachgewiesen würde.

Dies sind die leitenden Gedanken für eine Theorie der gelehrten Berathung der Kirche. Dieselben sind nicht hier erst ganz neu aufgefunden, sondern sie liegen schon theils in der dogmatischen Erkenntniß von der Kirche, theils in dem theologischen Verständniß der Kirchengeschichte. Wir wenden also hier nur theologische Erkenntnisse zu dem Behufe an, um für eine Bethätigung theologischer Bildung die Theorie, die Kunstlehre zu geben. Hierin steht aber diese Theorie völlig gleich der Theorie der gelehrten Vertretung der Kirche, der Apologetik und Polemik. Denn auch hier haben wir die leitenden Gedanken, aus welchen die Theorie sich bildet, nicht erst jetzt gefunden, sondern wir brauchten sie nur von dem Gebiet der systematisch-historischen Theologie herüberzunehmen und durch sie jene Seiten der theologischen Erkenntniß zu reguliren.

II. Theorie der amtlichen Bethätigung theologischer Erkenntniß.

Dieselbe ist so vielfach als die amtliche Thätigkeit des Theologen. Aber es bedarf wiederum nicht einer ebenso großen Zahl nebeneinanderstehender Disziplinen. In dem Maße als amtliche Thätigkeiten des Theologen gleichartig sind, werden sie unter einer Theorie zusammenbegriffen werden können, d. h. aber bei uns nicht so viel, daß man etwa Homiletik und Katechetik zusammenbegreifen könne als die Theorie des im Wort geschehenden theologischen amtlichen Handelns; denn das Bestimmende für die Eintheilung ist uns nicht die Natur des Handelns an und für sich, sondern die Natur der Verhältnisse, welche Gegenstand des Handelns sind. Durch die Verschiedenheit der dem amtlichen Handeln befohlenen Verhältnisse haben wir unsere Eintheilung des amtlichen Handelns bestimmen lassen. Wie fremdartig es also auch aussehen mag, daß wir in der practischen Theologie die herkömmlichen Dis-

ciplinen der Katechetik, Homiletik, Liturgik und Kirchenrechts nicht aufzählen, so dürften wir damit doch im Recht sein, und die neueste Geschichte der practischen Theologie giebt uns eine Bestätigung dadurch, daß man genöthigt ward, neben jenen Disciplinen noch andere aber ihnen ungleichartige aufzuführen.

a) Theorie der Verwaltung der Gemeinde

α) der gewordenen Gemeinde.

Da haben wir es zunächst nicht zu thun mit der gewordenen Gemeinde im Gegensatz zu der durch Missionsthätigkeit sich bildenden, sondern wir verstehen darunter die selbstthätige Gemeinde im Unterschied von denen, welche Glieder der selbstthätigen Gemeinde irgendwie erst werden sollen durch die Taufe oder Confirmation. Die gewordene Gemeinde stellt sich nun als ein Ganzes dar im Gottesdienst in der Gemeindeversammlung. Sie versammelt sich, um sich zu bethätigen als das, was sie ist. Diese ihre Selbstbethätigung aber ist nothwendig eine dreifache. Denn zunächst bethätigt sich die Gemeinde in ihrer Gegenwärtigkeit zu dem, durch welchen sie geworden ist, was sie ist. Sie stellt sich ihm dar, sie giebt sich ihm hin, opfert sich ihm im Gebet. Der gegenwärtige Bestand der Gemeinde aber, daß sie ist, beruht auf Voraussetzungen, auf welchen sie immer neu sich zu erbauen hat. Der Thatbestand des Christenthums hat eine heilige Geschichte zu seiner Voraussetzung. Die zweite Selbstbethätigung der Gemeinde besteht also darin, daß sie sich immerzu dessen erinnert, wodurch sie geworden und also dessen sich erinnert, was sie dadurch geworden, also auch dessen, was sie sein soll. Diese Selbstbethätigung der Gemeinde besteht in der *παράκλησις* in der Predigt wie in Rede. Endlich die dritte Selbstbethätigung der Gemeinde ist, wie dort bei der Predigt die Bethätigung ihrer Gemeinschaft an dem Worte Gottes, an der ins Wort gefaßten Thatsache des Heils, so hier die Bethätigung ihrer Gemeinschaft an dem Unterpfand ihrer Zukunft. Das Abendmahl ist dieses Unterpfand ihrer Zukunft der Ge-

meinde gegeben in der Gegenwart. Es ist die Gemeinschaft an dem Gut der zukünftigen Welt. Ein Viertes kann es nicht geben.

Diese dreifache Bethätigung der gewordenen Gemeinde bedarf aber des Amts und zwar, da anstatt der außerordentlichen Begabung die theologische Erkenntniß Erforderniß der Kirche geworden ist, so bedarf sie der theologischen Leitung. Die Theorie dieser theologischen Leitung des Gemeindegottesdienstes beschäftigt uns nun zunächst. Es unterscheidet sich dieselbe aber von dem, was man herkömmlicher Weise Theorie des Cultus nennt, in zweierlei Weise. Man hat die Theorie des Cultus so angefaßt (Ehrenfeuchter), daß man erst fragt, was Cultus überhaupt ist, und dann was sonach der christliche Cultus sein müsse. Hierauf können wir uns ebensowenig einlassen, als wir bei Beginn fragten, was Religion überhaupt sei. Oder man hat den factisch bestehenden Cultus zum Gegenstand der Betrachtung gemacht und diesen nur dialektisch zu verstehen und zu rechtfertigen gesucht. Auch dies kann nicht die rechte Weise sein, denn es gilt vor Allem das Wesen des christlichen Cultus zu erfassen und dann mit dieser Erkenntniß an den factisch bestehenden Cultus der einzelnen Kirche heranzutreten. Darum werden wir uns aber nicht so von dem factisch gegebenen Grund und Boden der Gegenwart verlieren, daß wir eine Theorie herstellen, welche keiner Praxis fähig ist. Wir wollen nur die Theorie nicht aus der Praxis erkennen, sondern die Theorie für die Praxis. In dieser Beziehung haben wir schon das eine gethan, daß wir gewordene und werdende Gemeinde so unterscheiden, wie sie factisch noch nicht unterschieden sind. Es wird sich daher die Anwendung unserer Theorie nothwendig modificiren nach den factischen Verhältnissen. Aber darum will sie doch an und für sich selbst vor Allem aufgestellt und in ihrem Recht belassen sein. Unsere Aufgabe theilt sich nun von selbst in die drei Stücke, daß wir zunächst jedes der drei Elemente des Gemeindegottesdienstes für sich allein uns vergegenwärtigen, dann ihre Verknüpfung

zu einem Ganzen uns veranschaulichen und endlich die besondere Bestimmtheit dieses Ganzen des Gemeindegottes- dienstes, welche durch die Mannigfaltigkeit des kirchlichen Gemeindelebens erwächst, ausführen und zeichnen.

Also zuerst kommt in Betracht, welches die Natur der einzelnen Elemente des Gemeindegottesdienstes sei. Das Gebet war das erste, das sich am Unmittelbarsten darbietende der drei Elemente. Es ist die einfache Selbstdarstellung der Gemeinde als einer religiösen, die einfachste Bethätigung ihres Verhältnisses zu Gott. Was es um das Gebet sei, hat schon die Ethik gelehrt: das Gebet ist auch hier auf gottesdienstlichem Gebiete nichts anders, nur nimmt es die neue Gestalt des Gemeindegebets an. Das Gebet hat also auch als Gemeindegebet nothwendig die vier Gestaltungen des anbetenden Bekenntnisses (תּוֹדָה *ὁμολογία*), des demüthigen Dankes, des bußfertigen Bekenntnisses und der anempfehlenden Bitte. Dieser Inhalt des Gemeindegebets bleibt sich immer gleich. Von ihm kann Nichts wegbleiben. Die Sprache dieses Gebets wird die israelitische sein, denn die Heidenwelt ist in die Gemeinschaft des Opferdienstes Israels eingetreten. Damit hat sie auch die Sprache des Volks sich angeeignet, welches das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs, die Volkskirche Gottes ist. Das Volk der Religion hat die anderen beten gelehrt, darum daß seine Sprache vor anderen fürs Gebet gebildet. Je mehr also die Sprache des christlichen Gemeindegebets dieser ähnlich ist, desto angemessener. Da das Gemeindegebet gemeinsames Gebet ist, so ist nur zweierlei möglich, daß einer es spreche für die anderen, oder daß die Gemeinde es insgesammt zu Gott trage. Da beides möglich ist, so ist auch beides erforderlich. Einer weitern Beweisführung bleibt es überlassen zu zeigen, in welcher Abwechslung beides angemessen eintritt.

Wir haben den zweiten Bestandtheil des Gottesdienstes so bezeichnet, daß die Gemeinde sich selbst zu bethätigen habe als Gemeinschaft an dem, wodurch sie geworden, als Gemein-

schaft an Gottes Wort, als welches der Inbegriff der Thatsachen ist, auf welchen der gegenwärtige Thatbestand der Gemeinde Christi ruht.[1]) Hier, indem wir daran anknüpfen, erinnern wir uns, daß es sich um eine Selbstbethätigung der gewordenen Gemeinde handelt. Endlich erinnern wir uns, daß jede Selbstbethätigung der Gemeinde des Amts bedarf, der amtlichen Thätigkeit eben deshalb, weil sie Gemeindethätigkeit ist. Das also was wir mit hergebrachten Namen die Predigt nennen, bestimmt sich näher aus dem Verhältniß der Gemeinde zum schriftgemäßen Bekenntniß der Kirche, andererseits des theologischen Amtsinhabers zu beiden. Es will die Gemeinde durch eben das gefördert sein, wodurch die Kirche bestimmt ist, der sie angehört, nemlich durch Gottes Wort, wie es ihr einwohnt, durch das Wort der Schrift, wie es kirchliches Bekenntniß geworden. Demnach ist nur zweierlei Predigt möglich: entweder Darlegung von Bekenntnißinhalt mit Anwendung auf das christlich kirchliche Leben der Gesammtheit und des Einzelnen, oder Vermahnung für das letztere mit Begründung durch Bekenntnißinhalt. Man unterscheidet sonst etwa dogmatische Predigten und ethische. Aber das Verhältniß, in welchem in unserer Darstellung des theologischen Systems Dogmatisches und Ethisches zu einander stehen, und welches wir als richtig voraussetzen, wird sich auch in der Predigt bewähren müssen, d. h. es wird nie Predigten geben, die nur eines von beiden sind, dogmatisch oder ethisch. Dies also zunächst der Inhalt der Predigt. Sie bestimmt sich näher durch das Verhältniß zur Gemeinde, für die sie bestimmt ist. Wir sagen aber, diese sei die gewordene Gemeinde; nicht eine fertige, das niemals, aber eine gewordene Gemeinde. Hienach bemißt sich das Maaß der Erkenntniß, welches die Predigt voraussetzen muß, und darnach bemißt sich die Art und Weise der Paräneſe, in welcher der dargebotene Inhalt der Gemeinde angeeignet wird. Es soll nicht zur Ge-

---

[1]) Im Heft „wirkt".

meinde geredet werden als zu Katechumenen. Denn der Gottesdienst ist auch in diesem seinem Bestandtheil Selbstbethätigung der Gemeinde; wenn aber diese überall ganz und gar nicht gewordene Gemeinde wäre, dann würde die Predigt der Gemeinde aufhören müssen, Selbstbethätigung der Gemeinde, Zeugniß zu sein und würde sich wandeln müssen in eine Missionspredigt oder in einen Unterricht der Katechumenen. Wo nun irgend selbstthätige Gemeinde Christi ist, da wird die Predigt auch ein Beweis davon sein müssen: es ist dann besser, daß die Predigt so zu sagen höher denke von der Gemeinde, als daß sie niedriger denke; denn die Predigt wird eben dadurch eine besondere Macht haben, daß sie als Zeugniß aus der Gemeinde sich darstellt, wenn auch die Mehrzahl der Hörenden dadurch nur den Eindruck bekäme, daß sie zu dem heranwachsen müssen. Es geschieht aber solches Zeugniß durch den theologisch gebildeten Inhaber des Amts. Daß dieser dadurch nicht berechtigt ist, eine subjective Rede zu halten, das ist bereits dadurch gesagt, daß wir die Predigt als Zeugniß des in der Gemeinde waltenden Gotteswort, des in der Gemeinde lebenden schriftgemäßen Bekenntnisses bestimmt haben. Ebensowenig ist sie denn Schriftauslegung als solche, sondern ein kirchliches Zeugniß an die Gemeinde, welches geschieht auf Grund eines Schriftworts, weil das Bekenntniß der Kirche auf die Schrift sich beruft und auf ihr beruht. Der Prediger kann aber ein Zeugniß von dem schriftgemäßen Bekenntniß der Kirche nicht ablegen, ohne daß dieses ihm selbst eigen ist. Nur soweit er in der Kirche lebt, nur insoweit also als das kirchliche Bekenntniß in dem Predigenden selbst Wahrheit ist, nur insoweit ist er verpflichtet oder ist er berechtigt, dasselbe zum Inhalt seiner Predigt zu machen. So mannigfaltig bestimmt sich der Inhalt der Predigt: die Sprache derselben bestimmt sich auf dieselbe Weise. Sie ist nicht eine theologische, so wenig die Predigt eine subjective Rede eines Theologen ist, sondern sie ist gemeindemäßig. Aber die Gemeinde wird vorausgesetzt als Glied der schriftmäßigen

Kirche, folglich ist schriftmäßige Kirchensprache, wie sie der Gemeinde verständlich und dem Geistlichen natürlich ist, die angemessene Sprache der Predigt. Wie aber der Inhalt in dem Maaße von selbst kirchlich und schriftgemäß sein wird, als der Predigende Glied der schriftgemäßen Kirche ist, ebenso wird es gehen mit der kirchlichen und schriftgemäßen Sprache. Sie ist die Frucht eines rechten theologischen Bildungsgangs, braucht nicht erst angeeignet zu werden.

Dieses sind die theologischen Bestimmtheiten der Predigt im Wesentlichen. Denn eine Menge von Dingen, die man in der Homiletik behandelt, sind Sätze der Rhetorik, der Theologie fremd. Wir machen auch hier den Satz geltend, daß die practische Theologie nicht alles das zu enthalten braucht; zu lehren braucht, was ein theologisch gebildeter Amtsinhaber zu wissen braucht. Denn es ist das System der practischen Theologie kein Noth- und Hülfsbuch.

Von dem dritten Bestandtheil des Gemeindegottesdienstes ist am Wenigsten zu sagen, nur dies, daß die Handlung des Abendmahls, die Handlung des Darreichens und Empfangens nicht durch fremdartige Zuthat beeinträchtigt werden darf. Es ist ihr aber nur zweierlei nothwendig und natürlich beigegeben. Nemlich die Erinnerung was es um die Handlung sei, die nun geschehen wird, wird vorausgehen und das Gebet der Gemeinde in Form des Gesanges wird sie begleiten.

So haben wir die einzelnen Bestandtheile des Gottesdienstes für sich besprochen. Wir kommen daran, zuzusehen, wie dieselben zu einem Ganzen verknüpft sein wollen. Denn dies ist die rechte Ordnung in der wir vorgehen, nicht ist nur die allgemeine Natur des Gottesdienstes zu ermitteln, welches die Bestandtheile desselben seien: sondern aus dem Verhältniß der Gemeinde zu Christus und in Christo zu Gott ergab sich uns von selbst jene dreifache Selbstbethätigung der Gemeinde. Aus diesen drei verschiedenen Selbstbethätigungen erwächst nun die Einheit des Gottesdienstes. Die Folge der drei Bestand-

theile kann nicht zweifelhaft sein. Sie ergiebt sich aus der Natur jener Selbstbethätigung. Die unmittelbarste ist das Gebet, die Predigt ist Erinnerung an die Voraussetzungen des Gemeindebestandes, das Abendmahl ist die Feier dieses letzteren, als eine Weissagung auf die Zukunft der Vollendung. Dies die Folge. Da ist also im Gebet vorzubereiten auf die Predigt und von der Predigt ein Uebergang zu vermitteln zum Abendmahl. Dies ist ein erstes Erforderniß für die Verbindung der drei Bestandtheile. Ein zweites entsteht durch das Eintreten des Amtsinhabers in die Selbstbethätigung der Gemeinde. Die Gemeinde ist zuerst die eine und ganze, wie es am Pfingsten gewesen ist, wo die Kirche geschaffen worden. Die Gesammtheit der Jüngerschaft redete die großen Thaten Gottes und die wunderbare Kraft des Geistes Christi und dann trat Petrus [1]) aus der Gemeinde heraus, der Apostolat bethätigte sich, das Amt, und so ist das Letzte, daß die Gemeinde wieder in allen Gliedern gleichermaßen des Geistes voll sei und eine ewige Selbstbethätigung der unterschiedslosen Gemeinde statthabe. So wird es auch sein müssen im Gottesdienst. Die Gemeinde als Ganzes hebt ihn an, dann tritt der Geistliche ein und es wird den Gebetsgottesdienst zu einem Wechselgottesdienst des Geistlichen und der Gemeinde und wiederum nach der Spendung des Abendmahls tritt der Geistliche ab und die Gemeinde als Ganzes schließt. Gemeindegesang hebt an und schließt. Der eintretende Geistliche grüßt die Gemeinde, der Abtretende segnet sie. Alle Mannigfaltigkeit nun in der Anordnung des Gottesdienstes für die es kein Gesetz giebt, muß sich zurückführen lassen auf diese Erfordernisse. Was sich hierauf nicht zurückführen läßt, ist Willkühr.

Endlich haben wir zu handeln von der Bestimmtheit des Gemeindegottesdienstes, welche ihm ja durch die Mannigfaltigkeit des kirchlichen Gemeinlebens zu Theil wird.

---

[1]) Das Heft hat „Christus".

Die Mannigfaltigkeit des kirchlichen Gemeinlebens ist aber eine dreifache: eine kirchliche, eine gemeindliche und eine individuelle. Die ganze Kirche in ihrem Gesammtleben ist mannigfaltig bestimmt durch das Kirchenjahr. Die Gemeinde ist mannigfaltig bestimmt durch ihre gemeinsamen Erlebnisse, aber auch die besonderen Erlebnisse des einzelnen Glieds der Gemeinde haben ein Recht, auf die Bethätigung der Gemeinschaft einzuwirken. Das Kirchenjahr ist ein Abbild der Thaten Gottes durch welche die Kirche geworden ist, und andererseits des entsprechenden Verhaltens der Kirche zu Gott. Die Regelmäßigkeit des Kirchenjahrs gewährt also dem Gottesdienst eine regelmäßige Mannigfaltigkeit, welche bemerkbar wird in der Gesammtheit des Gottesdienstes. Zunächst also entsteht so eine regelmäßige Mannigfaltigkeit des Gebets und der Predigt. Die erstere bestimmt sich durch die Agende, die zweite durch die Perikopen. Wir meinen natürlich unter letzteren nicht die herkömmlichen Perikopen, sondern nur daß die regelmäßige Mannigfaltigkeit der Predigt bestimmt sein muß durch eine Auswahl der Schrifttexte, daher die Predigt des Gemeindegottesdienstes gar nicht in den Fall kommen kann, fortlaufende Behandlung ganzer Bücher der heiligen Schrift zu werden. Dies wird anderwärts seine Stelle finden. Daß verschiedene Reihen von Perikopen möglich sind, kommt zumeist von der verschiedenen Auffassung der Festthatsachen, welche möglich ist, indem auch die Mittelglieder zwischen den Festen eine Mannigfaltigkeit gewinnen. Die Gemeindeerlebnisse wirken vornehmlich auf die Mannigfaltigkeit der Predigt, lassen die in der Predigt geschehende Zueignung des Worts Gottes an die Gemeinde verschieden sich gestalten. Dagegen die Erlebnisse des Einzelnen haben kein Recht, die für die Gesammtheit der Gemeinde bestimmte Predigt zu gestalten: was so viel heißt, als daß der Prediger nicht das Recht hat, seine Predigt nach Einzelerlebnissen zu gestalten. Er darf nicht, was an Einzelnen geschehen ist bestimmend einwirken lassen auf das, was er der Gemeinde als Zeugniß des in ihr waltenden

Gotteswort zu geben hat. Aber die Einzelerlebnisse haben ein Recht auf das Gebet. Der Einzelne als Glied der Kirche hat ein Recht darauf, daß das Gebet für ihn insonderheit Dank- gebet oder Bittgebet werde.

Dies werden die wesentlichen theologischen Gedanken sein, durch welche eine Theorie des Gemeindegottesdienstes herzustellen ist. Um dieselbe dann zur Ausführung zu bringen, wird es auch mancher anderer Kenntnisse bedürfen, sowohl in Betreff des liturgischen als in Betreff des homiletischen Theils des Gottesdienstes, die aber keine Regel, sondern nur Anwen- dung finden. Mit diesen haben wir hier nichts zu thun. Der Gemeindegottesdienst war uns Selbstbethätigung der Ge- meinde.

Wir gehen über zu dem Verhältniß des Einzelnen zur Gemeinde und der Gemeinde zum Einzelnen und betrachten die dem theologisch gebildeten Amtsinhaber anbefohlene Verwaltung der Gemeinde in dieser Beziehung, als Verwaltung der Ge- meinde in ihren einzelnen Gliedern. Hier haben wir aber unter- schieden einerseits das Verhältniß der einzelnen Gemeindeglieder zur Gemeinde selbst, andererseits das Verhältniß derselben zu den Gemeinschaften des natürlichen Lebens, in welchem sie als Ge- meindeglieder sich zu bethätigen haben.

Insofern das einzelne Gemeindeglied sich ganz eins weiß mit der Gemeinde nimmt es Theil an der Gemeindeversamm- lung und Gottesdienst. Ein besonderes Verhältniß des einzel- nen Gemeindeglieds zu dem theologischen Verwalter der Ge- meinde ergiebt sich erst dadurch zunächst, daß er der Gemeinde sich unwerth geworden weiß und achtet. Wir unterscheiden aber hier zwischen dem Verhältniß des einzelnen Christen zu Christus und in Christo zu Gott, wie dasselbe freilich vermittelt ist durch die Kirche, und zwischen demjenigen Verhältniß zu Christo und Gott, welches vermittelt ist in der Gemeinde. Denn die Ge- meinde ist nur die jeweilige Einzelerscheinung der Kirche. Es kann also Jemand sich seiner Gemeinschaft mit Gott in Christo

für unwerth geworden achten, ohne darum auch seines Antheils an der Gemeinde, in der er lebt. Jenes geschieht immer täglich und stündlich und darum bedarf es auch täglicher Erneuerung dieses Verhältnisses Gottes in Christo, einer fortwährenden Buße. Aber davon verschieden sind Versündigungen, um deretwillen sich der Einzelne seiner Gemeindegliedschaft unwerth geworden erachtet. Diese werden ihn drängen im Namen der Gemeinde bei dem Amtsinhaber dieselben zu bekennen und auf das Bekenntniß die Zusicherung der Vergebung zu empfangen. So beschränken wir gleich von vornherein das Gebiet, auf welchem Absolution und Excommunication stattfindet und beseitigen damit allen römisch-katholischen Mißbrauch einer in der protestantischen Kirche nur viel zu sehr abhanden gekommenen Anstalt. Wo gesündigt wird gegen das in der Kirche vermittelte Verhältniß des Einzelnen zu Christo und diese Sünde erkannt und bereut wird, da findet jene Buße statt, welche eine fortdauernde ist, und welche also auch eine fortdauernde, aber innerliche Absolution in ihrem Gefolge hat, die immer neue Vergewisserung der in Christo ein für allemal geschenkten Sündenvergebung. Und wenn es dann den dieser Sünde Bewußten dazu drängt, sowohl seine Sünde zu bekennen, als die Vergebung seiner Sünde zu vernehmen, nach außen und von außen, so tritt hier die brüderliche Gemeinschaft des Christen mit dem Christen ein und gewährt ihm die Möglichkeit für beides. Hier ist also keine Stelle für amtliches Thun. Aber der Christ als Glied christlicher Gemeinde sündigt auch so, daß sein Sündigen ihn der Gliedschaft an dieser Gemeinde unwerth macht, sei es in seinen eigenen Augen oder in den Augen der Gemeinde. Im ersteren Fall gewinnt die Absolution ihre Stelle, im letzteren die Excommunication. Hiemit ist aber schon gesagt, daß das hier eintretende amtliche Thun kein regelmäßiges sein kann. Der Natur der Sache nach müßte jedes Gemeindeglied immer dann, wenn es das Bewußtsein in sich trägt, sei sie nun eine offenbare oder nicht offenbare, der Gliedschaft an der Gemeinde

unwerth geworden zu sein, hiefür die Vergebung im Namen der Gemeinde begehren, also die amtliche, die Absolution; und so ist dies dann lediglich eine Sache, die zwischen dem Inhaber des Amts und dem einzelnen Gemeindeglied vorgeht. Es begehrt, wer die Absolution verlangt, wieder mit freudigem Gewissen an der Selbstbethätigung der gewordenen Gemeinde Antheil zu haben: wir sagen an der gesammten Selbstbethätigung der gewordenen Gemeinde, nicht blos an der Feier des Abendmahls. An diese hat jetzt freilich die Absolution sich angeschlossen, aber nur in Folge dessen, daß der von uns mit Nachdruck betonte Unterschied der gewordenen und werdenden Gemeinde keine angemessene Durchführung bis jetzt gefunden hat. Insofern freilich als die Abendmahlsfeier so zu sagen die augenfälligste Gemeinschaftsbethätigung der Christen ist, wird sich derselben enthalten zu müssen meinen, wer sich der Gliedschaft an der Gemeinde unwerth geworden erachtet. Aber daraus folgt nicht, daß die amtliche Absolution ihre Stelle und Beziehung auf die Abendmahlsfeier hätte, und eins ist sicher gewiß und nothwendig, daß die Abendmahlsfeier die ihr von uns zuerkannte Stelle im Gemeindegottesdienst unverrückt behalten muß. Hiemit ist in keinem Fall verträglich, daß die der Abendmahlsfeier voraufgehende amtliche Absolution, also die Beichthandlung, unmittelbar vor die Handlung der Abendmahlsfeier gesetzt werde. Denn dies hat zur Folge, daß das Abendmahl außer Verbindung mit dem Gemeindegottesdienst tritt. Also so wenig das Abendmahl vor dem Gottesdienst vernünftig gefeiert werden kann, ebensowenig kann die Beichthandlung unmittelbar vor die Abendmahlsfeier gesetzt werden. Wenn also einmal die amtliche Absolution ausschließlich zur Abendmahlsfeier in Beziehung gesetzt ist, so muß sie wenigstens den Tag vor dem Gemeindegottesdienst stattfinden, der in die Abendmahlsfeier ausgehen soll. Darum aber braucht denn aus der Beichthandlung nicht eine bloße Vorbereitung auf das Abendmahl zu werden, blos eine *παράκλησις* für die würdige Feier des Abend-

mahls, sondern die amtliche Absolution muß die Hauptsache bleiben; und je weniger durch anderes Entbehrliches dieser Charakter der Handlung gestört, beeinträchtigt wird, desto besser. Nun ist aber bei solcher Handlung unangemessen, daß jeder ihr Beiwohnende besonders öffentliche Beichte thue. Das Angemessene wäre ohnehin, daß dies nur zwischen dem Inhaber des Amts und dem Einzelnen vor sich gienge, daß es nicht eine öffentliche Handlung, eine Handlung der Abendmahlsgemeinde wäre. Aber grade in Folge dessen, daß jetzt Beichte und Absolution nur mit der Abendmahlsfeier in Verbindung gesetzt werden, kann der Amtsinhaber die Privatbeichte in dieser Weise handhaben. Da bleibt also nichts übrig, als jenes wesentliche Merkmal, das wir der amtlichen Absolution zusprachen, ein Handeln des Amtsinhabers an dem einzelnen Gemeindeglied zu sein, dadurch zu wahren, daß die Absolution dem Einzelnen ertheilt werde. Es erhellt aber, welcher Correction in Verbindung mit einer Vervollkommnung des Gemeindewesens überhaupt gerade dieser Theil der amtlichen Thätigkeit fähig ist; und das ergiebt sich auch von selbst, in welcher Stufenfolge diese, die Richtigstellung der Absolution, wird geschehen können.

Wo Absolution ist, da muß auch Excommunication sein. Wer sich der Gliedschaft an der Gemeinde offenkundig unwerth gemacht hat, ohne der Gemeinde zu beweisen, daß ihn dies reut, und ohne auch die Vergebung dieser seiner Versündigung gegen die Gemeinde zu verlangen, der ist in einem Seelenzustand, in welchem er eines Mittels der Zucht bedarf, und gegen den will auch die Gemeinde ihr Recht wahren. Aber nicht jede grobe Sünde führt diesen Fall herbei, sondern es muß sich etwas zugetragen haben, was den Character trägt, daß wenn es allgemein herrschend würde in der Gemeinde, die Gemeinde dadurch aufgehoben wäre. Dies ist also entweder offene Feindschaft gegen das Bekenntniß der Gemeinde, nicht Mangel an Glauben, geschweige Mangel an Erkenntniß, oder es ist ebenso offenbare Verleugnung des Bekenntnisses durch einen lasterhaften Wandel. In solchem Fall

ist das erste, was dem Inhaber des Amts zukommt, einen Solchen zur Buße zu vermahnen. Hat diese Vermahnung Erfolg, dann steht ein Solcher dem gleich, welcher von selbst gekommen ist, die Absolution zu empfangen und der Gemeinde, insoweit nicht ihrem Recht schon hiedurch Genüge geschehen, wird durch ein Wiedergutmachen, soweit dies thunlich und möglich ist, vollends Genüge geschehen. Solches Wiedergutmachen wird in dem einen der beiden genannten Fälle nicht in dem Widerruf eines Irrthums bestehen; denn wie gesagt, nicht um eines Mangels an Glauben willen kann die Gemeinde wider ein solches Gemeindeglied einschreiten, sondern nur um der offenen Feindschaft willen. Das Wiedergutmachen besteht darin, daß die Reue über solchen Act der Feindseligkeit bezeugt wird, wobei der Irrthum, ohne welchen solche Feindseligkeit nicht möglich war, fürs Erste verbleiben und seiner Rectification noch bedürfen mag. Da der Gemeinde nicht blos ihr Recht geschehen soll, sondern gleicherweise und zugleich der Einzelne für sein Heil erzogen werden soll, so kann hier nicht von Strafen die Rede sein oder von Bußwerken, von Satisfactionen. Das Wiedergutmachen ist nur die sich von selbst verstehende Folge der Reue des Begangenen. Wo nun aber solche Reue nicht eintritt und wenn auch Vergebung nicht begehrt wird, da bleibt nichts anderes übrig als die Ausschließung, aber nicht aus der Kirche, denn es handelt sich um eine Versündigung gegen die Gemeinde, sondern Ausschließung aus der gewordenen Gemeinde, also so daß damit ein Rücktritt in den Stand der Katechumenen erfolgt. Dessen, worauf einer durch die Taufe ein Anrecht bekommt, darf keine Excommunication ihn berauben, dagegen dessen, was ihm gewährt ist durch die Confirmation, kann er verlustig gehen, weil es sich hier nur handelt um eine Selbstbethätigung dessen, der mit freiem Entschluß dieser Kirche und dieser Gemeinde angehört. Freilich zeigt sich nun, daß auch die Excommunication ebenso wie die Absolution richtig und vollkommen nur gehandhabt werden kann, wo jene von uns

in Anspruch genommene Bedeutung der Confirmation zu ihrem Rechte gelangt ist. Jetzt sieht es wie eine Verletzung des allgemeinen Kirchenrechts aus, wenn Jemand von den Gnadenmitteln des Abendmahls ausgeschlossen wird. Aber es müßte eben zur Offenkundigkeit gebracht sein, daß die Abendmahlsfeier Bethätigung der selbstbewußten und sich selbst wollenden Gemeinde ist, so daß an jener Selbstbethätigung nur Theil haben kann, wer in lebendiger Gemeinschaft mit der Gemeinde bleibt. Wenn also der Gemeindegottesdienst offenbarer Weise die Selbstbethätigung der gewordenen Gemeinde wäre und nicht einer unterschiedslosen Versammlung von Getauften, so würde die Ausschließung aus der gewordenen Gemeinde von selbst unfähig machen, an der Abendmahlsfeier Theil zu haben. Für den Ausgeschlossenen betet dann die Gemeinde, durch welche er ausgeschlossen wurde, daß er durch äußere und innere Führung zur Buße geleitet werde. Für die Wiederaufnahme des einmal Ausgeschlossenen aber genügt dann nicht blos Bekenntniß vor dem Träger des Amts, sondern da es ein öffentliches Aergerniß geworden, nicht blos daß dieser der Gemeinde widerspenstig gewesen, sondern da er eben des Rechts seiner Confirmation verlustig gegangen ist, so muß diese an ihm wiederholt werden, so öffentlich wie sie zuerst geschehen ist, mit öffentlichem Bekenntniß, das nun aber ein Bekenntniß der Buße zugleich ist, und der öffentlichen Absolution. Wenn wir das Verhältniß des einzelnen Christen zur gewordenen Gemeinde nur überhaupt richtig gefaßt haben, es beruht dies aber auf dogmatischen Prämissen, so wird auch das seine Richtigkeit haben, was wir von dort aus für eine Theorie der richtigen Verwaltung der Absolution und Excommunication geschlossen haben.

Wir gehen über zu der andern Art von Thätigkeit des Amtsinhabers an dem einzelnen Gemeindeglied, welche sich dadurch ergiebt, daß Jeder Gemeinschaften des natürlichen Lebens angehört oder in dieselben eintritt und in diesen als Glied der Gemeinde sich zu bewähren hat. Jeder, der in solchem Fall

ist, in eine ihm neue Gemeinschaft des natürlichen Lebens einzutreten, wird des Segens der Kirche, des Segens der Gemeinde, deren Glied er ist, dafür begehren. Daß die Gemeinde ihn von Gott erbitte und zuspreche, daß ihm diese neue Lebensgemeinschaft zur Förderung in seiner christlichen Gemeinschaft und daß wiederum er in jener zur Förderung des Reiches Gottes diene. Man hat Taufe und Confirmation als solche kirchliche Segnungen bezeichnet; die Taufe sagte man, ist eine Segnung beim Eintritt ins Leben und die Confirmation beim Eintritt in das bürgerliche Leben: wir wissen aber, daß Taufe und Confirmation ganz etwas anderes sind, und als Acte, die der Gemeinschaft der Wiedergeburt angehören, nichts zu schaffen haben mit der Gemeinschaft im Fleisch oder mit dem Leben im Staat und Volk. Für uns kommt aber jener Irrthum nicht einmal in Betracht, denn für uns ist das der Getaufte und Confirmirte, von dem wir voraussetzen, daß wo er in eine neue Gemeinschaft eintritt, des amtlichen Segens begehre. Dies geht wiederum zwischen dem Inhaber des Amts und dem einzelnen Gemeindeglied vor und gleicht darin dem Act der Absolution. Je ausgebildeter nun in einem kirchlichen Gemeinwesen das Verhältniß des Gemeindeglieds zur Gemeinde und also zum Amt ist, desto reichlicher wird es vorkommen, daß der Einzelne nach jener amtlichen Segnung begehre, wie auch andererseits die Fürbitten im Gemeindegottesdienst darum auch häufiger vorkommen werden. Aber eins der natürlichen Gemeinschaftsverhältnisse ist der Art, daß die amtliche Segnung für dasselbe zu begehren unerläßlich und von jedem Glied der gewordenen Gemeinde gefordert werden muß. Eine nemlich der Gemeinschaften des natürlichen Lebens kommt ganz innerhalb der Kirche, der Gemeinde zu stehen, das der Ehe. Das Haus steht innerhalb der Kirche, wie innerhalb des Staats, wogegen der Staat nicht innerhalb der Kirche steht oder zu stehen braucht. Hier also will nicht blos der Einzelne für ein Gemeinschaftsverhältniß, in das er eingeht, gesegnet sein, hier will das Ver-

hältniß selbst die kirchliche Segnung empfangen. Dies ist aber von entscheidender Wichtigkeit für die Handhabung der kirchlichen Einsegnung der Ehe. Denn nun versteht es sich von selbst, daß solche Segnung nur einer solchen Verwirklichung der Ehe zu Theil werden kann, bei welcher das Haus, das gestiftet werden soll, innerhalb der Gemeinde, welche segnet, zu stehen kommt. Es ist Zweifel gewesen, ob Missionare christliche Ehegatten, welche mit heidnischen in Ehe stehen, mit der Einsegnung ihrer Ehe beglücken sollen. Aber dies ist hiernach unmöglich, sondern es kann dann nur der Christ gesegnet werden für sein eheliches Verhältniß, nicht kann dieses selbst den Segen der Kirche empfangen. Wie es mit der Einsegnung der Ehe von Geschiedenen oder von Unzüchtigen beschaffen sei, kann hier gar nicht mehr zur Frage kommen; denn solche gehören der gewordenen Gemeinde nicht an, sie konnten solche Versündigung sich nicht zu Schulden kommen lassen und in der Gemeinde bleiben. Endlich gemischte Ehen können den Segen der Gemeinde nur empfangen, insofern und je nachdem als Gemeinschaft der Kirchen besteht, welchen die Ehen angehören.

Der letzte Fall, wo eine Segnung stattfinden kann, ist ein solcher, wo der Austritt aus dem irdischen Leben bevorsteht. Die römisch-katholische Kirche übt eine sgn. letzte Oehlung als sacramentale Handlung und mißbraucht hiefür eine Schriftstelle (Jacob. 5, 14), die von etwas ganz anderem spricht als von der Vorbereitung auf das Sterben, nemlich von der Wiederherstellung des Kranken. Aber daß das Amt an dem, welcher den Tod vor sich sieht, eine Handlung übe, ist nur naturgemäß. Diese Handlung kann nicht blos in der Darreichung des Abendmahls bestehen, obwohl auch dies naturgemäß ist, daß der aus dem irdischen Leben Scheidende noch ein letztes Mal den wesentlichen Act der kirchlichen Gemeinschaft vollbringen möchte. Dann müßte er dies aber nicht allein thun, es müßte die Gemeinde in das Haus versetzt sein, oder das Haus zur Gemeinde werden. Es müßten die Hausgenossen oder der

Geistliche selbst des Abendmahl mit dem Sterbenden feiern. Aber an diesen letzten Gemeinschaftsact wird sich ja unausbleiblich ein Gebet, das auf diesen besonderen Fall sich bezieht, anschließen und sollte das nicht in eine Segnung für seinen letzten Ausgang ausgehen? Die Gemeinde giebt ihm ihren letzten Segen auf den Weg, den er geht, damit er als Glied der Gemeinde Christi auch in dieser letzten Anfechtung sich bewähre. Also will der Sterbende eingesegnet sein für das Sterben, nicht aber der Leichnam des Gestorbenen. Bei der Bestattung des Gestorbenen, welche allerdings ein Gemeindeact sein muß, hat es der Prediger weder mit dem Todten zu thun, noch mit den grade anwesenden Gemeindegliedern, es ist kein Anlaß zu einem Gebet der Fürbitte für den Verstorbenen, da wir nicht anders wissen, als daß dessen Bußzeit mit dem Tod zu Ende ist und er nun, wenn er sie recht benützt hat, daheim ist bei Christo, noch ist Ursache zu den Anwesenden in der Form einer kirchenartigen Rede zu sprechen. Das, was der Moment fordert, ist nur, daß die Gemeinde ein Gebet spreche, in welchem Dank und Hoffnung gegen Gott ausgesprochen werden: Dank für die Leitung, mit welcher Gott den Verstorbenen durchs Leben geführt und die Hoffnung, wo diese nicht zu Schanden gemacht ist durch den Verstorbenen selbst, daß er einst ein Glied der in unvergänglichem Leben stehenden Gemeinde Gottes sein werde. Dies ziemt sich an dem Ort, wo die abgelegte Lebenshülle der Auferstehung entgegensieht.

Hiemit sind wir an das letzte Ende des Thätigkeitsgebiets gelangt, welches der Geistliche an der gewordenen Gemeinde hat. Wir gehen über zu seiner Verwaltung

β) der werdenden Gemeinde.

Dieselbe hat dreierlei Bestandtheile. Zu ihr gehören 1) die getauften Kinder, 2) die von außen Hereintretenden von dem Augenblick der Annahme ihres Eintritts an, 3) die schon Unterrichteten, aber noch nicht Confirmirten. Diese dritte Classe

von Gliedern der werdenden Gemeinde wird nur vorkommen, wo die Confirmation etwas anderes ist als der Abschluß des Unterrichts und nicht nothwendig jedem ertheilt werden muß, der den nothdürftigen Unterricht empfangen hat. Bei allen drei Stücken ist die Confirmation der Abschluß ihres Verhältnisses zur werdenden Gemeinde: sie treten jetzt in die gewordene ein. Aber nicht für alle ist die Taufe der Anfang. Diejenigen, welche aus anderer Religionsgemeinschaft hereintreten, gehören von dem Augenblick, wo ihre Anmeldung angenommen, der werdenden Gemeinde an. In dem ersten Fall folgt auf die Taufe Unterricht in dem, worauf getauft worden, in dem zweiten Fall geht der Taufe Unterricht vorher in dem, worauf getauft werden wird, wenn anders hier überhaupt eine Taufe noch einzutreten hat: was bei denen, die aus anderer christlicher Kirchengemeinschaft übertreten, nicht der Fall ist. In dem dritten Fall ist beides, Taufe und Unterricht, schon geschehen. Im ersten Fall endigt der Unterricht so, daß das heranwachsende Geschlecht auf den zur Confirmation nöthigen Entschluß vorbereitet ist; im zweiten Fall muß der Unterricht von vorne so beschaffen sein, daß er auf beides zugleich, auf Taufe und Confirmation, vorbereitet; im dritten Fall bedarf es nur der Bewahrung und Befestigung in dem, was der schon abgeschlossene Unterricht gewährte.

Einfacher Natur sind die beiden Acte der Taufe und Confirmation. Sie werden im wesentlichen überall gleich sein, namentlich die Confirmation. Bei der Taufe ergiebt sich nun freilich ein Unterschied, ob ein Uebertretender getauft wird oder ein Kind. Im ersteren Falle gebührt sichs, daß die Taufe vor der Gemeinde geschehe, gleichwie sie nicht ohne des Täuflings eigenes Bekenntniß geschieht. Dagegen die Taufe der Kinder wird ihre rechte Stellung vielmehr im Haus haben, in der Familie. Käme es zu der in Aussicht gestellten Unterscheidung von gewordener und werdender Gemeinde, so würden alle Eltern, die der gewordenen Gemeinde angehören, wenn sie nicht ihres Antheils an derse-

ben verlustig gehen wollen, ihre Kinder durch die Taufe aufnehmen lassen müssen; wogegen, da der Taufzwang wegfällt, bei der werdenden es geschehen könnte, daß sie ihre Kinder ungetauft lassen. Ungefährlich für den Bestand der christlichen Kirche ist der Wegfall des Taufzwangs nur, wenn mit dem Unterschied der werdenden und gewordenen Gemeinde ein Ernst gemacht wird. In dem Maaße nun, als es sich von selbst versteht, daß die Ehe von Gliedern der gewordenen Gemeinde ein der Gemeinde angehöriges, innerhalb ihrer stehendes Verhältniß ist, sodaß auch die Kinder solcher Ehen der Gemeinde angehören, in dem Maaße ist es auch sachgemäß, daß die Taufe solcher Kinder im Hause geschehe, deß zum Zeichen, daß dies Haus zur Kirche geweiht ist. In beiden Fällen aber, wo Uebertretende getauft werden und wo Kinder, bedürfen sie der Taufzeugen, welche die Verpflichtung übernehmen, der Confirmation entgegenzubilden, daher sie nothwendig der gewordenen Gemeinde angehören müssen. Im ersteren Fall spricht das Bekenntniß, auf welches hin die Taufe geschieht, der Täufling selbst, im anderen spricht er, der Taufzeuge, in beiden Fällen aber ist das Bekenntniß, auf welches hin getauft wird, das allgemein christliche, aber nicht irgend ein Bekenntniß des Christenthums, denn er wird aufgenommen in die Gemeinschaft der Kirche: also muß es das Bekenntniß der Kirche sein und nicht dieser einzelnen Kirche. Dies ist das Symbolum apostolicum. Es ist durchaus unthunlich und zunächst unkirchlich, ein willkührliches Bekenntniß an dessen Stelle zu setzen. Auf dieses Bekenntniß hin sind Convertiten schon getauft, durch die Taufe schon in die allgemeine Kirchengemeinschaft aufgenommen; daher eine Umtaufe von Convertiten Mißbrauch des Sakraments ist. Aber freilich kann die Taufe auch nur ein dem kirchlichen ähnlicher Act gewesen sein. Es giebt kirchliche Gemeinschaften, die so auf der Grenze des Christenthums stehen, daß es zweifelhaft ist, ob die ihr Angehörenden Glieder des Christenthums sind. Die Taufe wird davon abhängen, ob die Absicht war, in die

geschichtliche christliche Kirche aufzunehmen und nicht in eine willkührlich erfundene und gemachte. War jene Absicht da, so könnte selbst ohne die Taufformel nur auf den Namen Christi getauft worden sein, ohne daß dadurch der sacramentliche Character des Acts geändert wäre. Der Verlauf des Taufactes wird sich also in diese drei Momente scheiden: Gebet, Bekenntniß und Taufe selbst, entsprechend den drei Momenten des Gemeindegottesdienstes, welche waren Gebet, Predigt und Abendmahl. Dagegen eine Taufrede sollte von Rechtswegen keine Stelle finden, sondern es kann nur eine Verknüpfung der drei Momente des Taufactes statthaben, ein Uebergang vom Gebet zum Bekenntniß und vom Bekenntniß zur Taufe.

Die Confirmation geschieht immer vor der Gemeinde und es kann nichts Verkehrteres geben als Separatconfirmation. Denn es ist ebensowohl ein Act der Gemeinde, welche aufnimmt, als ein Act an dem Confirmanden, welcher in die Gemeinde aufgenommen wird. Allerdings muß nun die Ueberzeugung da sein, daß der zu Confirmirende unterrichtet ist über das, was er thut, indem er sich die Handauflegung ertheilen läßt; allein darum ist doch nicht die Meinung, daß die Prüfung selbst einen Bestandtheil des Acts ausmacht. Sie ist ihm viel zu ungleichartig. Was aber nothwendig ist, ist das Bekenntniß des Confirmanden und dieses muß jetzt ein Bekenntniß zu dieser Kirche sein, in welcher er begehrt, ein selbstthätiges Glied zu werden. Allerdings eignet sich nun keines der Bekenntnisse hiefür und es bedürfte einer Zusammenfassung des Inhalts der lutherischen Symbole zu diesem Zwecke. Die Handauflegung ist aber nur ein Wendepunct in der Feier der Confirmation. Denn es wird nun sogleich das geschehen müssen, woran Antheil zu haben, das Auszeichnende der Glieder der gewordenen Gemeinde ist. Es wird das Abendmahl gefeiert werden müssen nicht irgendwann, sondern jetzt. Die Gemeinde, welche dem Confirmationsact anwohnt, muß an denselben ihren Gemeindegottesdienst anschließen. Folglich besteht zunächst zwar der Act nur aus den drei

Momenten: Gebet, Bekenntniß und Handauflegung, aber auf die Handauflegung muß dann der Gottesdienst der Gemeinde folgen: Gemeindegebet, Predigt, Abendmahl. So gestalten sich die Acte, von welchen im regelmäßigen Falle der Unterricht eingeschlossen ist. Der Unterricht selbst aber wird nun so verschiedenartig sein, als die Klassen der werdenden Gemeinde. Der Unterricht, welcher durch die Taufe des Kindes bedingt ist, wird ein schulmäßiger sein; Uebertretende dagegen, ob sie nun aus einer anderen Religions- oder Kirchengemeinschaft kommen, werden gesprächsweise unterrichtet sein wollen. Endlich der Unterricht derer, welche schon ausreichend belehrt sind, um confirmirt zu werden, welche aber noch nicht confirmirt sind, wird sich gottesdienstartig gestalten.

Der Unterricht der getauften Kinder bestimmt sich in seinem Verlauf durch die Allmähligkeit der Entwicklung, nicht etwa blos des Verstandes, sondern des ganzen Menschen, und bestimmt sich weiter durch die Natur dessen, was gelehrt sein will, nemlich einerseits will unterrichtet sein über das, worauf getauft worden und sodann über die Confirmation: dort handelt es sich darum, was Christenthum sei, hier was es um diese Kirche sei. Hienach wird sich die Stufenfolge des Unterrichts von selbst bestimmen, zugleich aber auch die Methode, welche für jede der Abstufungen dieses Unterrichts eine andere sein wird. Denn immer nur soweit das Kind wirklich in ein Verhältniß zu Gott treten kann, immer nur hiefür wird der Unterricht gemeint sein können. Was hienach von einem bloßen Auswendiglernen für spätere Zeiten zu halten ist, brauche ich nicht mehr zu sagen. Das Erste nun ist, daß dem Kinde die *συνείδησις θεοῦ* und die *συνείδησις καλοῦ καὶ κακοῦ* eröffnet werde, daß ihm Gott nahe ist und daß es sündigt. Das Zweite ist, daß es die heilige Geschichte kennen lerne, als welche die göttliche Befriedigung des durch die Sünde entstehenden Bedürfnisses ist. Das Dritte dann, daß die Kirche mit ihren gegenwärtigen Gnadenmitteln dem Kinde sich darstelle. Und endlich das Vierte, daß ihm

die Geschichte der Kirche aufgezeichnet werde mit der Abzielung auf ein Verständniß dessen, was es um die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses sei. Diese vier Stadien des Unterrichts werden, da es sich ja um den Unterricht Heranwachsender handelt und also der Entwicklung nicht blos des Gegenstandes, sondern des ganzen Menschen in seinem Verhältniß zu Gott nachgegangen sein will, und da auch der Inhalt des Unterrichts ein so sehr verschiedener ist, ein jedes seine eigene Methode haben. Wo es sich darum handelt, das Zeugniß des Gewissens von Gott und von der Sünde zum Bewußtsein zu bringen, da ist Frage und Antwort am Orte. Denn dies ist weniger ein Unterricht zu nennen, als wie wir sagten ein Bewußtmachen. Was man socratische Methode genannt hat, abgesehen von der Carricatur, die man daraus gemacht hat, ist hier am Platze. Das zweite Stadium des Unterrichts verlangt dagegen, da hier der Stoff ein geschichtlicher ist, daß erzählt werde, und Frage und Antwort wird hier nur insofern Platz haben, abgerechnet, daß natürlich Erzähltes abgefragt werden kann, insofern das Verhältniß dieser Geschichte zu dem, was bereits erkanntes Zeugniß des Gewissens ist, zur Erkenntniß gebracht sein will. Das dritte Stadium ist Darlegung eines gegenwärtigen Bestandes, welcher also auch nicht von selbst gewußt werden kann, dem Kinde nicht abgefragt werden kann. Aber damit diese Selbstdarstellung der Kirche als des Leibes Christi fruchtbar sei, muß sie mit Fragen ausgestattet werden, welche das Verhältniß dieser Heilsgegenwart einerseits zu dem erkannten Zeugniß des Gewissens andererseits zu dem Inhalt der heiligen Geschichte zum Gegenstand haben. Endlich im vierten Stadium wird angehoben mit geschichtlicher Erzählung, die aber ausgeht in die Darlegung einer Gegenwart. Hier endlich will beides Erzählung und Darlegung unterbrochen sein von Fragen, welche die Wahrheit der Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses gegenüber den anderen Kirchengemeinschaften und das verschiedentliche Verhältniß der ersteren zu den letzteren inne werden lassen. Diese

Fragen werden also zurückgehen auf den gesammten Inhalt des Unterrichts aller drei Stadien.

Dieser ganze Unterricht aber in allen seinen Stadien will beides schriftgemäß und kirchlich sein und hier sich als beides dem Kinde erweisen, so daß das Kind das, was der Lehrer ihm dargiebt, zugleich als Zeugniß der Schrift und der Kirche kennen lernt. Dies wird aber in jedem Stadium anders zu geschehen haben: angemessen einerseits dem Stande des Alters des Unterrichteten und andererseits der Natur des Gegenstands, der gelehrt wird. Im ersten Stadium, wo das Zeugniß des Gewissens zum Bewußtsein gebracht sein will, können dem Kinde nur einzelne Aussprüche oder Erzählungen der Schrift, ich sage einzelne, nemlich vereinzelte, dargereicht werden, welche Bezug haben auf die jetzt statthabende Lehrthätigkeit. Die Erzählung der heiligen Geschichte aber fordert, damit sie sich als eine schriftgemäße selbst darbiete, daß die geschichtlichen Bücher der Schrift natürlich in der sich von selbst ergebenden Auswahl gelesen werden: nicht alles und jedes, sondern je nach seiner Bedeutung für die Gesammtheit der heiligen Schrift. Im dritten Stadium, wo die Gegenwart der Kirche dem Kinde nahe gebracht wird, bedarf es, daß die Lehrschriften der Bibel gelesen werden und Hauptstellen, die sich nun durch ihre Beziehung auf den jeweiligen Gegenstand des Unterrichts leichter werden erklären lassen, gelernt werden. Endlich im vierten Stadium, welches die drei andern zu seiner Voraussetzung hat, wird auf das Gelesene und Gelernte nur zurückzugehen sein. So bekommt der, welcher unterrichtet wird, den Eindruck, daß das, was er gelehrt worden, schriftgemäß sei. Daß es auch kirchlich sei, wird er nicht minder inne werden müssen und in ähnlicher Stufenfolge. Im ersten Stadium des Unterrichts ist nichts am Platze weder nach der Natur des Unterrichtsstoffs, noch auch in Betracht des Alters dessen, der unterrichtet wird, als daß einzelne Liederverse entsprechenden Inhalts gelernt werden, nicht Lieder, sondern Liederverse. Das

Lied ist das dem Kinde nächst verständliche Zeugniß der Kirche. Aber das andere das Lehrzeugniß, der Katechismus, darf darum nicht versäumt werden, nur daß er nicht ganz in seiner herkömmlichen Ordnung verbleiben kann. Wenn wir Recht haben, muß mit dem dritten Hauptstück des Katechismus begonnen werden. Das Gebet ist dem Kind so nahe wie das Lied. In diesem Gebet spricht sich beides aus, die Erkenntniß und Anerkenntniß Gottes und der Sünde und ihres Uebels. Aber was es um die Sünde sei, lehrt das Gesetz erst recht und darum folgt auf das dritte Hauptstück das erste. Die beiden sind auch ihrem Inhalt nach dem ersten Kindesalter am Verständlichsten. Das zweite Stadium, wo die heilige Geschichte gelehrt wird, giebt dem heranwachsenden das Verständniß der christlichen Feste. Es versteht nun die Festlieder und darum ist es an der Zeit, daß es sie lernt; es versteht nun aber auch das apostolische Symbol und darum ist es an der Zeit, das zweite Hauptstück zu lernen. Wann hierauf im dritten Stadium die Gegenwart der Kirche dem Kinde sich darstellt, so lernt es hieran die große Zahl derjenigen Liedeszeugnisse der Kirche zu verstehen, welche der Ausdruck des Gnadenstands, ein Preis der Gnadenmitttel, Lob und Gebet der Kirche sind. Hier ist nun aus dem reichen Schatz solcher Zeugnisse unserer Kirche mit Verstand auszuwählen, nicht blos zum Lernen, sondern auch zum Verständniß. Zugleich kann aber nun auch das Kind die schwersten Hauptstücke des Katechismus, das vierte, fünfte und sechste verstehen und lernen. Endlich, wo die Geschichte der Kirche ausgeht in die Selbstrechtfertigung der Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses, da wird auf die Gesammtheit der kirchlichen Zeugnisse zurückgegangen werden können, welche der Unterrichtete kennen gelernt hat, und der wichtigste Theil der Augsburgischen Confession zur Erkenntniß gebracht werden.

So gestaltet sich der Unterricht vermöge der Forderung an denselben, welche theologischen Grund hat. Es wird sich aber die wahre Katholicität des Christenthums

nemlich daß es nicht blos für alle Völker, sondern auch für alle Alter ist, dadurch erweisen, daß indem wir den Unterricht durch theologische Forderung bestimmen lassen, derselbe auch dem Gesetz der Entwicklung des Kinds entspricht. Das Kind wird schulmäßig unterrichtet, der Uebertretende conversatorisch. Der Uebertretende kommt aus einer anderen Religions- oder Kirchengemeinschaft; er bringt eine Kenntniß von dem mit, aus dem er heraustritt und irgend welche Kenntniß von dem, in das er eintreten will. Denn es ist hier nicht vom Missionsunterricht die Rede; selbst wenn der Uebertretende bis dahin nicht Christ gewesen, so hat er doch in der Christenheit gelebt und kennt sie irgendwie und wenn er einer andern Kirchengemeinschaft angehört hat, so ist er doch mit der Kirche in die er eintreten will, innerlich oder äußerlich in Berührung. Im ersten Fall muß er das Christenthum in dieser bestimmten kirchlichen Gestaltung kennen lernen, im letzteren Fall diese bestimmte kirchliche Gestaltung des Christenthums, beides mit Bezugnahme auf die Religions- oder Kirchengemeinschaft, der er bis dahin angehört und auf die mitgebrachte Erkenntniß derjenigen, in welche er eingetreten ist. Also ist hier der Unterricht nothwendig conversatorisch und ebenso nothwendig nach Maßgabe der verschiedenen geistigen Bildung sehr verschieden.

Wir kommen an den Unterricht derjenigen, welche auf die Confirmation bereits vorbereitet, aber noch nicht confirmirt sind. Einen solchen Unterricht muß es geben, damit nicht verloren gehe, was schon gewonnen ist, und damit durch Förderung in dem, was gewonnen ist, mehr und mehr dem für die Confirmation nöthigen selbsteigenen Entschluß entgegengebildet werde. Aber dieser Unterricht wird nicht geboten, sondern nur angeboten, während der vorige unumgänglich ist. Er soll das ersetzen, was bei Gliedern der gewordenen Gemeinde vorausgesetzt wird, daß es aus eigenem Antriebe selbstthätig geschehe. Daß die Glieder der gewordenen Gemeinde, jedes für sich und alle einander in der Erkenntniß fördern, die sie gewonnen, das

wird als ein bei allen gleiches Bedürfniß vorausgesetzt. Die Befriedigung dieses Bedürfnisses kann mancherlei Gestalt annehmen; aber immer hat dabei der Geistliche nicht von Amtswegen Etwas zu thun, sondern nur als Christ. Den Versammlungen solcher, die sich gemeinsam fördern wollen in der gewonnenen Erkenntniß, kann der Geistliche gebeten werden, beizuwohnen; aber er ist hier Christ unter Christen, nicht der Mann des Amts. Dasjenige, was auf solche Weise bei den Gliedern der gewordenen Gemeinde vorausgesetzt wird, will ersetzt werden für die Glieder der werdenden Gemeinde durch einen sich ihnen anbietenden Unterricht. Hier findet das Platz, was man Katechismus-Predigt und Bibelstunde nennt, fortlaufende Auslegung des Katechismus oder auch, da es sich schon um reiferes Alter handelt, der Hauptstücke der Augsburgischen Confession und biblischen Schriften. Es ist am Richtigsten so zu halten, daß beiderseitig Fragen gestellt werden, aber nicht blos katechisirende, sondern auch Fragen an den Geistlichen selbst. Hier aber wo nun eine Versammlung der werdenden Gemeinde stattfindet, nimmt der Unterricht nothwendig eine gottesdienstartige Gestalt an: er ist nicht ohne Gebet und Gesang. Aber es wird der Unterschied zwischen diesem Gebet und dem gottesdienstlichen obwalten, daß dasselbe hier auf den nachfolgenden Unterricht sich bezieht. An diesem Unterrichtsgottesdienst können nun Glieder der gewordenen Gemeinde Antheil nehmen, gleichwie Glieder der werdenden Gemeinde Antheil nehmen können am Gottesdienst der gewordenen Gemeinde. Aber dies ändert nichts an dem ausgeprägten unterschiedlichen Charakter beider. In der herkömmlichen Kirchenordnung sind alle Gottesdienste für die eine unterschiedslose Gemeinde bestimmt. Ueberhaupt kann ein jedes Glied der werdenden Gemeinde Theil haben an aller Thätigkeit des Amtsinhabers; aber diese Thätigkeit hat dann einen anderen Character. Es wird dabei immer in Betracht bleiben, daß es noch nicht Confirmirte sind, welche die Segnung des geistlichen Amtsinhabers verlangen: daher die

Ehe nicht Confirmirter nicht gesegnet werden kann. Absolution kann ein solcher begehren, indem er sich dessen unwerth geworden erachtet, der gewordenen Gemeinde einverleibt zu werden; und die Excommunication kann hier nur darin bestehen, indem er unwerth erachtet wird, die Confirmation zu empfangen. Wenn also dieselben Acte des Gottesdienstes, der Segnung, der Absolution hier sich zu wiederholen scheinen, so sind es eben hier ganz andere; und wenn Glieder der werdenden Gemeinde Theil haben an dem, was der gewordenen eignet und umgekehrt, so hört darum die Verschiedenheit zwischen werdender und gewordener Gemeinde und der Thätigkeit des Geistlichen an derselben nicht auf.

Wir kommen nun an diejenige Amtsthätigkeit des Geistlichen, welche

γ) Verwaltung des Gemeindeganzen

ist, welches gewordene und werdende Gemeinde umschließt, und zwar zunächst insofern dieses Gemeindeganze ein in sich geschlossenes ist und dann insofern es ein Glied am größeren Ganzen der Kirche ist, zunächst der Landeskirche. Wir haben es also zuerst mit der Verwaltung des Gemeindeganzen in ersterer Beziehung zu thun. Hier unterscheiden wir wieder die Verwaltung des Ganzen als solchen die Handhabung der Gemeindeordnung, und die Verwaltung des Ganzen an seinen einzelnen Gliedern, die Pflege der freien christlichen Thätigkeit der Einzelnen. Indem wir zunächst von der Handhabung der Gemeindeordnung sprechen, ist vorausgesetzt, daß diese schon bestehe. Sie ist kirchlich bestimmt, indem die Gemeinde Glied eines größeren Ganzen ist. Es gilt also für den, welcher die Gemeinde zu leiten hat, nur, daß er die kirchlich bestimmte Ordnung handhabe. Beides ist kirchlich bestimmt, die Abgrenzung der Einzelgemeinde und das Amt an und in der Gemeinde. Wir setzen voraus, daß das Amt richtig bestimmt sei, so daß es nur dieses zweifache Amt des Presbyterats und Diakonats giebt, und zwar mit diesem früher begründeten Verhältniß der beiden zu einander, daß das Pres-

byterium die Gemeinde regiert, die Diakonie aber ein Dienst in der Gemeinde ist, der sich bestimmt zu umgrenzen hat. Das Amt der Diakonie steht unter dem Presbyterium. An der Spitze des Presbyteriums aber steht vermöge des Rechts, welches die theologische Befähigung giebt, und der Nothwendigkeit, daß die Kirche theologisch geleitet sei, der theologisch gebildete Presbyter, welcher nicht einsam an der Spitze der Gemeinde steht, sondern mit einem Presbyterium, in welchem er aber wiederum nicht, wie es in manchen Kirchengemeinschaften der Fall ist, nur einer unter mehreren ist, sondern der Vorstand. Wir nun fragen darnach, was der theologisch gebildete Vorstand des Presbyteriums, oder um es mit einem Wort zu sagen, was der Geistliche in Betreff der Handhabung der Gemeindeordnung zu thun hat. Seine Sorge ist vor Allem die Bestellung der Aemter. Zwar wie es in Betreff der Besetzung derselben anzustellen sei, das ist kirchlich bestimmt; aber die Ausübung und Handhabung der kirchlichen Bestimmung gehört dem Geistlichen zu. Geschieht die Besetzung des Amtes durch Wahl, so hat er die Wahl zu leiten, und jedenfalls führt er die Gewählten in das Amt ein. In beiden Beziehungen hat er dafür zu sorgen, daß der Act nicht verweltlicht werde, sondern als ein kirchlicher erscheine. Es sollte nichts, woran die Gemeinde sich bethätigt, in einer Form geschehen, in welcher es mehr nach einer staatlichen als nach einer kirchlichen Gemeinde aussieht; es sollte keine kirchliche Wahl geschehen, die nicht einen gottesdienstlichen Anfangs- und Ausgangspunct hätte, und es sollte keine Einführung ins Amt statthaben, die nicht gottesdienstlichen Character hätte. Dies letzte versteht sich aber für uns ohnehin von selbst, da wir keine Einführung in ein kirchliches Amt kennen ohne den Act der Handauflegung und des Gebets. Wo aber Handauflegung geschieht, da geht eine Verpflichtung vorher wie bei der Confirmation; so auch hier bei dieser sogen. Laienordination. Gemeindegebet, Verpflichtung und Handauflegung, das sind die drei nothwendigen Acte der

Einführung in das geistliche Amt, sei es das des Presbyterats oder der Diakonie.

In dieser Weise ist die Bestellung des Amts Sache des Gemeindegeistlichen: nicht minder die Leitung der Amtsverwaltung, zunächst also die Leitung des Presbyteriums in seiner Thätigkeit. Da es die Aufgabe des Presbyteriums ist, die Gemeinde überhaupt zu verwalten, so bezieht sich seine Thätigkeit auf alles das, was wir bis jetzt im Gemeindeleben geschieden haben. Erstens also auf die Ordnung des Gottesdienstes, insoweit dieselbe noch nicht andersartig bestimmt ist. Sie ist aber theologisch und kirchlich bestimmt. Theologisch, indem wir die nothwendigen Bestandtheile des Gottesdienstes kennen gelernt haben, dann aber kirchlich, insofern die Ausübung des Gottesdienstes auch das Gepräge der größten Gemeinschaft tragen muß und will, welche die einzelnen haben wollen. Was aber nicht in dieser zweierlei Weise schon bestimmt ist, in dem hat die individuelle Gemeinde Freiheit der Bewegung: über das kann sie nach örtlichen Erfordernissen und Bedingnissen Bestimmung treffen. Nicht der Geistliche also sollte einzeln und insofern willkührlich diese letzte Hand anlegen an die Gestaltung des Gottesdienstes, sondern sollte das nur in Gemeinschaft mit dem Presbyterium.

Eine zweite Thätigkeit des Presbyteriums geht auf die Verwaltung der gewordenen Gemeinde an ihren einzelnen Gliedern. Hier handelt es sich sowohl wo der Geistliche Absolution und Excommunication als auch wo er die Gemeinde segnend zu verwalten hat um die Feststellung des Gemeindeurtheils über den Einzelnen. Dieses soll er aus dem Mund des Presbyteriums vernehmen, und durch dasselbe sich in seiner Handhabung leiten lassen.

Die dritte Bethätigung des Presbyteriums bezieht sich auf die werdende Gemeinde. Hier will die Schule besorgt sein, ohne welche der Unterricht des nachwachsenden Geschlechts auch für die Kirche nicht ausreichend hergestellt werden kann. Daher

wenn die Schule gar keine Gemeinschaft mit der Kirche mehr haben sollte, nichts übrig bliebe, als Confessionsschulen herzustellen. In Betreff der aus anderen Religionsgemeinschaften Herübertretenden will das Urtheil des Presbyteriums vernommen sein, ob sie geeignet sind, angenommen zu werden. Endlich wo es zur Confirmation geht, wird wiederum der Geistliche, nicht ohne das Urtheil des Presbyteriums über die, welche sich zur Confirmation gemeldet haben, zu hören, vorschreiten können. Endlich geht die Thätigkeit des Presbyteriums auf das Gemeindeganze, insofern die äußeren Mittel für dasselbe beschafft sein wollen, die äußere Ordnung desselben gesichert sein will: Alles was die äußere Gestaltung des kirchlichen Gemeinwesens angeht, ist der Leitung und Verwaltung des Presbyteriums unterstellt.

In alle dem aber, was wir nun da aufgezählt, hat immer der Geistliche seine Stelle als Vorstand des Presbyteriums zu wahren und geltend zu machen. Er erkennt nicht in dem Presbyterium eine Vertretung der Gemeinde ihm gegenüber; denn die Gemeinde ist nicht Gemeinde ohne ihn: und er steht nicht der Gemeinde gegenüber, sondern sie mit ihm und er mit ihr. Also Mitarbeiter am gleichen Werk erkennt er in den Presbytern, Theilnehmer am gleichen Amt, mit dem Unterschied, welche seine theologische Befähigung nothwendig setzt. Aber andererseits nimmt er auch keine andere Ueberlegenheit in Anspruch, als die ihm seine theologische Befähigung giebt.

Der Diakonat steht unter dem Presbyterium, denn er hat blos den Dienst an den Armen der Gemeinde, und zwar an den Armen ebensowohl der werdenden als der gewordenen Gemeinde. Das Armenwesen, wo eine christliche Gemeinde recht beschaffen ist, gehört nicht blos dem Staat an — die christliche Gemeinde kann sich das nicht nehmen lassen, die armen Glaubensgenossen eben auch mit christlicher Liebe zu pflegen — und nicht blos einer polizeilichen Sorge können sie überlassen werden. Aber andererseits gehört diese Sorge für

die Armen auch nicht der freiwilligen Leistung für die innere Mission an, denn diese Thätigkeit wird nachher noch ihren Platz finden. Sorge für die Armen ist Gemeindepflicht und muß geschehen aus Gemeindemitteln. Der Geistliche als solcher hat nun hiebei nichts anderes zu thun als dafür zu sorgen, daß die Fürsorge für die Armen der Gemeinde den gemeindlichen Character behalte und weder einerseits ausarte in polizeiliche Versorgung, noch andererseits in die Zufälligkeit willkührlicher Einzelthätigkeit.

Dies leitet uns über auf die andere Seite der Handhabung des Gemeindeamts innerhalb der Gemeinde, nemlich auf die Pflege der freien christlichen Thätigkeit der einzelnen Gemeindeglieder. Einer solchen sind nicht blos die Glieder der gewordenen Gemeinde fähig, sondern auch die der werdenden: z. B. wo es sich um Unterstützung fremder Glaubensgenossen oder der Heidenmission handelt. Darum gehört diese Pflege der freien christlichen Thätigkeit für das Amt an der gesammten Gemeinde. Jene freie christliche kirchliche Thätigkeit kann ein dreifaches Object haben: Das nächste Object findet sich innerhalb der Gemeinde selbst. Jedes Gemeindeglied ist dem anderen Object solcher Thätigkeit. Sie ist aber nicht Pflicht eines Jeden in der Art, wie etwa die Mitwirkung für die Pflege der Armen; denn es kommt hier auf individuelle Befähigung an. Also die seelsorgerische Thätigkeit, welche ein Gemeindeglied an anderen zu üben befähigt ist, ist die eine Weise. Die zweite ist auch seelsorgerischer Natur, aber sie hat ihr Object an solchen, welche durch äußere Fügung mit der Gemeinde in Berührung gebracht werden. Derart sind die Auswandernden und nur vorübergehend an die Gemeinde Herangebrachten; wie denn die geistliche Pflege der wandernden Handwerker, Eisenbahnarbeiter gegenwärtig eine schwere Thätigkeit der inneren Mission ist. Hieher gehören ferner die Verwilderten, deren sich die Gemeinde nicht entschlagen kann, ohne wider Christenpflicht zu handeln. Es giebt eine verwilderte Jugend, welche nicht einen rechtlichen

Anspruch an die Gemeinde hat, aber die Gemeinde hat eine Pflicht an ihr zu erfüllen. Eine dritte Klasse sind die Strafgefangenen, oder entlassenen Gefangenen und Heimatlosen. Diese alle sind nicht Glieder der Gemeinde, aber sie sind durch äußere Fügung mit der Gemeinde in Beziehung gesetzt. Endlich ein drittes Object für jene freie christliche Thätigkeit, wenn wir den Blick über den Kreis der Gemeinde hinausrichten in weitere und weiteste Kreise, auf die der Glaubensgenossen und die der Nichtchristen. Unterstützung der außerhalb der Gemeinde befindlichen Glaubensgenossen und Förderung des Werks der Mission an den Nichtchristen: das werden die beiden der hier erwachsenden Thätigkeiten sein. In allen diesen Fällen nun wird es der Geistliche doch zunächst sein, welcher die Anregung zu geben, die Kräfte zusammenzufassen, die Thätigkeit zu leiten hat. Aber nicht er einzeln, sondern als Vorstand des Presbyteriums, welches ihm für so vielfältige Thätigkeit die unerläßliche Unterstützung gewährt. Hiebei versteht sich von selbst, daß den einzelnen Gemeindegliedern, wo das Presbyterium seiner Verpflichtung uneingedenk ist, die Freiheit bleibt, dergleichen selbst anzugreifen. Andererseits aber, wo dasselbe mit widerchristlichem separatistischem Sinn ergriffen wird, wo der Verein sich neben die Kirche stellen will, da verfällt er der Censur der Gemeinde, da hat das Gemeindeamt ein Recht, Einsprache dagegen zu thun.

So mannigfaltig ist die Thätigkeit des Geistlichen in der Verwaltung des Gemeindeganzen, insofern es ein in sich geschlossenes ist. Viel einfacher ist dieselbe, insofern die Einzelgemeinde ein Glied des größeren Kirchenganzen ist. Hier findet nur zweierlei statt, nemlich die Bestellung der Verbindungsglieder, durch welche die einzelne Gemeinde mit dem Ganzen der Kirche zusammenhängt, und der Verkehr des Amts der Einzelgemeinde mit dem Amt des Kirchenganzen. Dort wiederholt sich dieselbe Thätigkeit, die innerhalb der Gemeinde für die Bestellung des Amts nothwendig wird, Leitung der Wahl

für die Körperschaften, in welchen sich die Glieder des Kirchenganzen zusammenfinden, und die Bestellung des Gewählten für ihren Dienst an den Körperschaften. Was aber den amtlichen Verkehr mit dem Kirchenamt betrifft, so wird von diesem um so viel weniger zu sagen sein, je kirchlicher die Kirchenbehörde ist.

Wir sind nun bereits über die Einzelgemeinde hinaus auf die Kirche gewiesen. So gehen wir über zur

b) Theorie der Verwaltung der Kirche.

Diese will 1) nach innen, 2) nach außen verwaltet sein. Die Verwaltung nach innen ist wiederum entweder Herstellung der Kirchenordnung oder Handhabung der hergestellten Ordnung. Von der Verfassung der Kirche und von der Regierung der Kirche handeln wir. Die letztere ist nur die Ausübung der ersteren. Wo nun von der Kirchenverfassung die Rede ist, da meinen wir nicht eine ein für allemal bestehende Verfassung, nicht eine verfaßte Kirche, sondern das sich Verfassen der Kirche. Es ist das eine immer währende Thätigkeit der Kirche, sich eine Ordnung zu geben, die Gesammtheit der Gemeinden zusammenzufassen in das Kirchenganze.

α) Theorie der Verwaltung der Kirche nach innen.

Diese Verwaltung zerfällt in die zwei Seiten der Verfassung der Kirche und der Regierung der Kirche. In Betreff der Herstellung der Verfassung der Kirche, welche nichts anderes ist als die Zusammenfassung der Gemeinden in ein gegliedertes Ganze, müssen wir uns die leitenden Gesichtspunkte vergegenwärtigen, die uns von der systematisch-historischen Theologie her feststehen. Wir haben da vor allem den Satz, daß jede Gemeinde gleiches Recht habe. Denn die Kirche, ἐκκλησία, ist nicht ein hierarchisches Institut, sondern die Gemeinschaft an Wort und Sacrament: wo eine durch diese und für diese gebildete Gemeinde ist, da ist die Kirche. Sodann daß jedes Gemeindeverwaltungsamt gleichberechtigt ist, jedes Pres-

byterium gleiches Recht hat. Denn nachdem die Apostel hinweggestorben, welche den Beruf hatten, der Kirche ihren Anfang zu geben, ist diese in ihrem Fortgang auf keinerlei Hierarchie angewiesen, auf keine apostolische Succession, sondern auf die Handhabung von Wort und Sacrament. Wo also ein Amt ist, das diese handhabt, das ist jedem andern gleichberechtigt. Aber hiemit ist auch schon der dritte Grundsatz gegeben. Zur schriftgemäßen Handhabung des Worts und Sacraments bedarf es der Theologie. Also hat die theologische Befähigung in der Kirche ihr eigenthümliches Recht, welches soweit reicht als die Bedeutsamkeit theologischer Bildung. Die theologische Bildung ist also berechtigt zur Leitung, aber nicht zur ausschließlichen Leitung der Kirche. Hieran schließt sich ein anderer Grundsatz, der dem vorigen gegenübersteht: indem wir nemlich die Berechtigung des Geistlichen bedingen durch seine theologische Befähigung und sie in ihrem Umfang messen nach dieser, ergiebt sich jenem Recht des Geistlichen gegenüber ein Recht des Laien, welches beruht auf der christlichen, wie jenes auf der theologischen Befähigung. Wir brauchen hier den Ausdruck Laien nur in Ermangelung eines bequemeren. Wo also das Christenthum ausreichend befähigt, da hat der Laie gleiches Recht mit dem Geistlichen. Diese zwei Sätze beziehen sich auf das Verhältniß von Theologen und Nichttheologen; die nächsten beiden auf das Verhältniß von Gemeinde und Amt. Unser fünfter Grundsatz nemlich ist: das Amt hat seine Berechtigung nicht von der Gemeinde und durch sie, sondern durch den Herrn und von ihm. Die Gemeinde ist nicht Gemeinde ohne das Amt. Aber nun andererseits steht uns 6) fest, daß die Gemeinde zum Urtheil befähigt und zur Handhabung ihres Urtheils berechtigt ist gegenüber dem jeweiligen Inhaber des Amts. Endlich 7) ist unser Schlußgrundsatz, daß das schriftgemäße kirchlich ausgesprochene Bekenntniß die Voraussetzung aller kirchlichen Handlung und Verfassungsbestimmung ist.

Wir wenden nun diese uns feststehenden Sätze auf die

Herstellung der Kirchenverfassung an. Dem ersten und zweiten zufolge giebt es keine göttlich geordnete Abstufung, sondern nur eine zweckmäßige Gliederung in der Kirche. Die Verfassung der Kirche, sofern sie Gliederung der Gemeinde und des Amtes ist, richtet sich lediglich nach der Zweckmäßigkeit. Zweckmäßige Gliederung wird sich etwa so gestalten, daß die Einzelgemeinden zusammengefaßt sind in einer Diöcesangemeinde, wenn diese zusammengefaßt sind in einer Kirchengemeinde. Die Einzelgemeinde ist vorgestellt in der gewordenen Gemeinde. Die Diöcesangemeinde ist Diöcesansynode, bestellt von den Einzelgemeinden. Die Kirchengemeinde ist Kirchensynode, bestellt von den Diöcesansynoden. Dieses ist die einfachste Gliederung der Gemeinden. Wir nennen aber absichtlich die Synode eine Gemeinde, damit gleich offenbar werde, daß jede Synode ihr Amt haben muß, jede Synode ihr Presbyterium. Jede Einzelgemeinde hat ihr Presbyterium, die Diöcesansynode ihr Diöcesanpresbyterium u. s. w. Das ist die sich von selbst ergebende Gliederung der Aemter. Nun aber kommt der dritte Grundsatz. Demzufolge muß auf jeder Stufe die Leitung auf der theologischen Befähigung sein; wobei zu beachten ist, daß theologische Befähigung nur von Theologen beurtheilt werden kann. Aber, indem wir nun gleich den vierten Grundsatz hereinnehmen, ebenso gewiß ist, daß der Geistliche auf allen diesen Abstufungen nicht einsam zu regieren hat, sondern nur als erstes Glied des Presbyteriums. Ueberall also gebührt der theologischen Befähigung die erste Stelle im Amt, die Leitung; aber überall nur die Leitung und nicht das Amt ausschließlich. Der fünfte Satz sagt uns dann, daß wirklich auch das Amt überall regiert und nicht die Gemeinde; aber der sechste Satz, daß überall die Amtsinhaber verantwortlich sind denen, an welchen sie ihr Amt verwalten und vor denen verantwortlich, welche das nächst höhere Amt bekleiden; und ebenso, daß diejenigen, welche in das Amt eintreten sollen, der Einsprache derer unterliegen, an welchen sie es verwalten sollen, in Betreff

derjenigen Stücke, welche die Gemeinde beurtheilen kann, nemlich in Betreff der Lehre und des Wandels. Endlich in Gemäßheit unseres siebenten Satzes giebt es in Sachen des Christenthums keine Herrschaft und kein Recht der Majorität. Insofern es sich also um den Glauben handelt, bleibt das Reformationsrecht immer vorbehalten; und zwar gehört das jedem Christen, nicht der Geistlichkeit, wie in der vorreformatorischen, nicht der Obrigkeit, wie in der nachreformatorischen Kirche. Damit aber das Reformationsrecht nicht zu frühzeitig möchte geübt werden, damit ein Bruch in der Kirche so lange wie möglich vermieden werde, bedarf es in der Gegenwart eines Uebergangsstadiums: denn für die consequente Durchführung derjenigen Verfassung, deren Grundzüge wir eben gezeichnet haben, ist die Voraussetzung, daß jener bei uns zu Grunde liegende Unterschied der gewordenen und werdenden Gemeinde zum Vollzug kommen. Solange die lutherische Kirche sich über die Confirmation selbst unklar ist, solange ist es unmöglich, ihr folgerichtig eine Verfassung zu geben. Denn dies ist eben die Art der lutherischen Kirche, daß sie sich eine Verfassung nur schaffen kann vermöge erkannter Lehre. Ihre Verfassung will aus ihrem Bekenntniß erwachsen.

Wir kommen nun auf die Handhabung der Verfassung, auf die Regierung der Kirche. Diese ist 1) Bestellung des Amts, 2) Gesetzgebung für Verwaltung desselben und 3) Jurisdiction über die Verwaltung desselben. Da das Amt theils mit, theils ohne theologische Befähigung geübt sein will, so muß, insofern es mit theologischer Befähigung gehandhabt werden soll, die Kirche für Vorbildung von Theologen sorgen und diese dann einer Prüfung unterwerfen. Und so ist in dieser Beziehung die Prüfung der Theologen der erste Act der Bestellung des Amts. Diese Prüfung wird eine zweifache sein entsprechend den zwei Haupttheilen der Theologie, der systematisch-historischen und der practischen. Aber es fehlt viel, daß die Unterscheidung factisch durchgeführt wird. In der Regel ist,

was man practische Prüfung nennt, selbst wieder eine theoretische. Es könnte aber gar wohl in der practischen Theologie geprüft werden, sodaß dabei und damit auch kennen gelernt würde, welches die vorhandene theoretische Erkenntniß sei. Wenn aber die practische Prüfung das sein soll, was sie sein kann, dann muß zwischen der theoretischen und ihr eine Zeit zwischen liegen, wo die Kirche den künftigen Amtsinhaber übt auf seinen zukünftigen Beruf. Es muß denselben eine Thätigkeit eröffnet werden, wie die der Vicare ist. Wo die Kirche es dem Zufall überläßt, ob ihr Diener an einer solchen Bethätigung sich betheiligt, versäumt sie eine wesentliche Pflicht. Das Zweite ist dann die Besetzung des Amts selbst. Diese muß verschieden sein, insofern es gilt, theologisch Befähigte in das Amt zu setzen, oder andre. Nur das Kirchenpresbyterium kennt alle theologisch Befähigten, daher kann die Besetzung der geistlichen Stellen nur geschehen durch das Kirchenpresbyterium, und in diesem wieder nach dem Urtheil der geistlichen Mitglieder desselben. Bei der Gemeinde ist es genug, daß sie die Einsprache hat und daß sie zur Verantwortung ziehen kann. Dagegen ziemt sich, daß die Gemeinde die nichttheologischen Amtsinhaber wähle, wobei nur der Geistliche ebenso eine Einsprache muß üben können, wie sie gegen ihn geübt werden kann; aber auch nur in Bezug auf Lehre und Wandel. Die Instanz ist die Diöcesansynode. Soviel über Besetzung der amtlichen Stellen. Die Einsetzung ist für alle Abstufungen des Amts die gleiche: es giebt keine Weihen verschiedenen Grades. Es ist immer die gleiche Handauflegung mit Gebet, welche geschieht für den theologischen oder nichttheologischen Amtsinhaber. Aber für jede solche Bestellung bedarf es des besonderen Gebets und Handauflegung. Verschieden ist immer nur die Verpflichtung.

Wir kommen 2) auf die Gesetzgebung für Handhabung des Amts. Diese ist Sache der Kirchengemeinde, also der Generalsynode. Aber sie kann Beschlüsse fassen theils auf Grund von Anträgen, welche die Diöcesansynoden an sie bringen, theils

auf Grund von Anträgen, welche das Kirchenpresbyterium (Oberconsistorium) an sie bringt. Diese Gesetzgebung hat aber ihre Schranken. Die erste Schranke ist das unwandelbare schriftgemäße Bekenntniß, die andere ist die Freiheit der Einzelgemeinde, welche in Allem gewahrt werden muß, was nicht für den Zweck der Gemeinschaft, für den Zweck der Zusammenfassung aller Gemeinden in ein kirchliches Gemeinleben nothwendig erforderlich ist. Versündigt sich die Gesetzgebung gegen die erstere Schranke, so wird sie unkirchlich, überschreitet sie die andere, so wird sie wenigstens zweckwidrig. Zwischen diesen zwei Schranken hat die Gesetzgebung sich zu bewegen. Ihr Gebiet ist Alles, was zur Verwaltung der Gemeinde und Kirche gehört. Die leitenden Gedanken für die Gesetzgebung auf diesem Gebiet sind keine anderen als die, durch welche uns sich die ganze Mannigfaltigkeit dieses Gebiets bestimmt hat.

Endlich die Jurisdiction liegt in letzter Instanz bei dem Kirchenpresbyterium. Sie hat eine dreifache Norm: das Bekenntniß, die Verfassung und die Gesetzgebung. In diesen drei Stücken nun besteht Alles, was Handhabung der kirchlichen Ordnung heißt.

β) Theorie der Verwaltung der Kirche nach außen.

Hier haben wir theils ein Verhältniß zu anderen Kirchengemeinschaften, theils ein Verhältniß zum Staat, theils ein Verhältniß zur außerchristlichen Welt. Das Verhältniß zu andren Kirchengemeinschaften ist darnach verschieden, je nachdem es gleichartige oder ungleichartige Kirchengemeinschaften sind. In den ersteren steht die Einzelkirche wie die Diöcesangemeinde zur Diöcesansynode: Es wäre ja möglich, daß die verschiedenen Landeskirchen gleichen Bekenntnisses sich wiederum zu einem größeren Ganzen bildeten. Hier wird sich also wiederholen, was wir innerhalb der einzelnen Landeskirche schon bemerkt haben, daß ebensowohl die Gliederung zum Behuf der Gemeinschaft nothwendig ist, als andererseits die Freiheit der einzelnen Kreise, welche nur, soweit es

nothwendig ist, beschränkt werden darf. Zu den ungleichartigen Kirchengemeinschaften steht die Kirche in dem Verhältniß, daß sie das gleiche Recht derselben anerkennt und gleiches Recht mit ihnen in Anspruch nimmt. Anerkennung und Forderung gleichen Rechts ist das Nächste. Dabei ist aber jede unionistische Forderung ausgeschlossen, welche die ungleichartige Kirchengemeinschaft stellen möge und darf die Verweigerung gleichen Rechtes nicht so erwidert und bestraft werden, daß darüber ein einzelnes Glied oder die Christenheit zum Nachtheil käme. Denn die erste Pflicht der Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses ist nicht, ihr Recht nach außen zu wahren, sondern ihren Beruf zu erfüllen, und dieser ist ein katholischer. Sie ist jedem schuldig, zu leisten was sie vermag, und wird darin nur beschränkt, insofern ihr verwehrt wird, es zu leisten. Es versteht sich aber von selbst, daß auch als ungleichartige Kirchengemeinschaften nur solche angesehen werden dürfen, die noch dem geschichtlichen Christenthum angehören.

Was 2) das Verhältniß der Kirche zum Staat betrifft, so muß derselbe in seiner selbstständigen Sphäre anerkannt werden, es muß aber gleiche Anerkennung für die Kirche gefordert werden. Da es nun Sache der Obrigkeit ist, die verschiedenen Genossenschaften innerhalb des Staats in ihrem Verhältniß zu einander zu schützen, so muß vom Staat gefordert werden, daß er Schutz verleihe gegen die anderen Kirchengemeinschaften, insofern diese andere als religiös kirchliche Mittel, um die Nebenkirche zu beeinträchtigen, anwenden. Dagegen kann die Kirche innerhalb ihrer selbst die Hilfe des Staats nicht in Anspruch nehmen, außer insofern es sich um staatlich verbürgte Rechtsverhältnisse handelt. Ferner Leistungen des Staats zur materiellen Unterstützung der Kirche kann sie wohl begehren, weil sie dem Staat Etwas leistet. Aber sie hat kein Recht darauf, und wenn solche vom Staat verweigert werden, so darf sie nicht mit Verweigerung ihrerseits antworten. Denn diese ist sie dem Herrn schuldig.

3) was das Verhältniß der Kirche zur außerchristlichen Welt betrifft, so wissen wir ja, daß die rechte Thätigkeit der Kirche auf jene in Aussendung von Missionsgemeinden besteht: denn als Gemeinde stellt sich die Kirche der außerchristlichen Welt wirklich dar. Sonst bietet sie blos ihre Gnadenmittel, welche blos eine Gemeinde schaffen wollen, und das ist eine unvollständige Darstellung ihrer selbst. Wo aber Missionsgemeinden nicht möglich sind, da sende man Missionare, also Träger der Gnadenmittel. Endlich wo nicht unmittelbare Betheiligung möglich ist, da schuldet jede Kirche wenigstens Unterstützung von Missionaren.

Hiemit sind wir vom Einzelpunct der Einzelgemeinde über das weite Gebiet der Kirche hinaus bis in die außerchristliche Welt geschritten. Wir haben die amtliche Thätigkeit des Theologen kennen gelernt als Verwaltung der Gemeinde und Kirche. Es giebt aber noch eine dritte, das ist

c. die Vorbildung des Theologen.

Diese Vorbildung wird eine theoretische und practische sein müssen. Aber hievon zu sprechen, werde ich mir erlassen dürfen, denn in der Theorie habe ich selbst noch zu lernen.

Es ist noch übrig die theologische Wissenschaftslehre und mit dieser haben wir uns bisher beschäftigt.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Von **Prof. Dr. v. Hofmann's**

großem Commentarwerk zum neuen Testament

ist erschienen:

Erster Theil. Die Aufgabe. Ausgangspunkt der Untersuchung. **Der erste und zweite Brief Pauli an die Thessalonicher.** Zweite vielfach veränderte Auflage. 1869. 23½ Bog. gr. 8. geh. 5 *M.* 60 *S.*

Zweiter Theil, 1. Abth. **Der Brief Pauli an die Galater.** Zweite vielfach veränderte Auflage. 1872. 15¼ Bog. gr. 8. geh. 4 *M.*

Zweiter Theil, 2. Abth. **Der erste Brief Pauli an die Korinther.** Zweite vielfach veränderte Auflage. 1874. 26½ Bog. gr. 8. geh. 7 *M.*

Zweiter Theil, 3. Abth. **Der zweite Brief Pauli an die Korinther.** Zweite vielfach veränderte Auflage. 1877. 22¼ Bog. gr. 8. geh. 5 *M.* 60 *S.*

Dritter Theil. **Der Brief Pauli an die Römer.** 1868. 40¾ Bog. gr. 8. geh. 10 *M.*

Vierter Theil, 1. Abth. **Der Brief Pauli an die Epheser.** 1870. 18¾ Bog. gr. 8. geh. 4 *M.* 80 *S.*

Vierter Theil, 2. Abth. **Die Briefe Pauli an die Kolosser und an Philemon.** 1870. 14⅛ Bog. gr. 8. geh. 4 *M.*

Vierter Theil, 3. Abth. **Der Brief Pauli an die Philipper.** 1871. 12 Bog. gr. 8. geh. 3 *M.* 40 *S.*

Fünfter Theil. Außerbiblisches über des Paulus letzte Lebenszeit. Geschichtliche Bezeugung der paulinischen Briefe. **Der Brief Pauli an die Hebräer.** 1873. 35¾ Bog. gr. 8. geh. 9 *M.* 60 *S.*

Sechster Theil. **Die Briefe Pauli an Titus und Timotheus.** 1874. 20⅛ Bog. gr. 8. geh. 5 *M.* 20 *S.*

Siebenter Theil, 1. Abth. **Der erste Brief Petri.** 1875. 14¾ Bog. gr. 8. br. 4 *M.* 40 *S.*

Siebenter Theil, 2. Abth. **Der zweite Brief Petri und der Brief Judä.** 1875. 14¾ Bog. gr. 8. br. 4 *M.* 40 *S.*

Siebenter Theil, 3. Abth. **Der Brief Jakobi. Geschichtliche Bezeugung der Briefe Petri, Judä und Jakobi.** 1876. 11½ Bog. gr. 8. br. 3 *M.* 40 *S.*

Achter Theil, 1. Abth. **Das Evangelium des Lukas.** 1878. 34¾ Bog. gr. 8. geh. 9 *M.*

Jeder Band ist auch einzeln zu beziehen.

H. HEINRICH
Buchbinderei
Rottenburg/L.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hofmann, Johann <<von>>,

Encyclopädie der Theologie

Nördlingen 1879

Th.u. 189 e
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11393594-6